القصاص وثقافات

الشرف

العين بالعين

وليام إيان ميلر

ترجمة: د. محمد عناني

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب
EYE FOR AN EYE
William Ian Miller : المؤلف
Cambridge Univ. Press : دار نشر
2006

طبعة سطور الاولى ٢٠٠٦

القصاص وثقافات الشرف

العين بالعين

إصدارات سطور صدر فى هذه السلسلة:

١ ـ محمد (ص)
٢ ـ صدام الحضارات
٣ ـ عصر الجينات
٤ ـ القدس
٥ ـ العولمة والعولمة المضادة
٦ ـ التاريخ السرى للموساد
٧ ـ من يخاف استنساخ الإنسان
٨ ـ حريم محمد على
٩ ـ عولمة الفقر
١٠ ـ صور حية من إيران
١١ ـ البحث عن العدل
١٢ ـ لورانس: ملك العرب غير المتوج
١٣ ـ الصهيونية تلتهم العرب
١٤ ـ معارك فى سبيل الإله
١٥ ـ التطبيع ومقاومة الغزوة الصهيونية
١٦ ـ المكنز الكبير (معجم شامل للمترادفات والمتضادات)
١٧ ـ التسوية: أى أرض.. أى سلام
١٨ ـ الحق يخاطب القوة
١٩ ـ نساء فى مواجهة نساء
٢٠ ـ مؤامرة الغرب الكبرى
٢١ ـ روسيا.. إلى أين
٢٢- موسوعة الطفل
٢٣- الخدعة الرهيبة
٢٤- نهاية الإنسان
٢٥- خدعة التكنولوجيا
٢٦- بوش ضد العراق ... لماذا؟
٢٧- أين الخطأ ؟
٢٨- اللولب المزدوج
٢٩- رجال بيض أغبياء
٣٠- سادة العالم الجدد
٣١- الخطيئة الأولى لإسرائيل
٣٢- اللعب مع الصغار
٣٣- الإبادة السياسية
٣٤ - حكومة العالم السرية
٣٥ - ما بعد الإمبراطورية
٣٦ - بوش في بابل
٣٧ المقاومة العراقية.. ومستقبل النظام الدولى
٣٨ - تزييف الوعى
٣٩- القانون فى خدمة من ؟
٤٠ ـ كفى
٤١ - معنى هذا كله
٤٢- حياة بلا روابط
٤٣ - ٣٦٥ حدوتة وحدوتة
٤٤- أنا والعولمة .. عالم بديل ممكن..
٤٥- جسدى سلاحاً
٤٦- ثالوث الشر
٤٧- الحضارة الإسلامية المسيحية
٤٨- أمريكا العظمى
٤٩- الطَّرِيقُ إلى السُّوبَرْمَان
٥٠- مدربون على القتــل
٥١- معادلة السامية الجديدة
٥٢- إبادة العالم الثالث
٥٣- بيولوجيا الخوف
٥٤- لغز اسمه الألم

إصدارات سطور:

أيضا مجلة سطور

مجلة شهرية ثقافية عربية

هيئة التحرير:

أحمد مستجير

فاطمة نصر

ـ الكتاب: **القصاص وثقافات الشرف (العين بالعين)**

ـ ترجمة: د. محمد عنانى

ـ غلاف وإخراج: جوبى

ـ المراجعة اللغوية : عمر الشناوى

الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٦

رقم الإيداع ٢٠٠٦/١٨٨٩٧

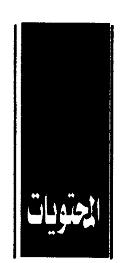
٨ و٢٣ تقسيم الشيشينى بجوار الكوبرى الدائرى

كورنيش المعادى ت: ٥٢٤٠٠٢٠/٥٢٦٣٥٩٩

e.mail address: sutour@link.net

”وإن حَصَلَتْ أَذِيَّةٌ تُعْطِى نَفْسًا بنفسٍ وعينًا بعينٍ وسِنًّا بِسِنٍّ
ويَدًا بِيَدٍ ورِجْلاً بِرِجْلٍ وكَيًّا بِكَىٍّ وجُرْحًا بِجُرْحٍ ورَضًّا بِرَضٍّ“

سفر الخروج ٢١/٢٣-٢٥


المحتويات

تصدير

نظرية للعدالة؟

يقدم هذا الكتاب، بمنهجه الخاص، نظرية للعدالة، وإن شئنا المزيد من الدقة قلنا إنها 'لا نظرية' للعدالة. وهى 'لا نظرية' لأنها ليست تجريدية، فهى تتناول العيون والأسنان والأيدى والأرواح. وهى حاشية مطولة على ما يسمى القصاص: العين بالعين، والسن بالسن، والصَّاعُ بالصَّاعِ، أى الكيل بالكيل. والصياغة فى الكتاب المقدس للقصاص تضع أجزاء الجسد - من روح وعيون وأيدٍ وأسنان - فى المركز والمقدمة باعتبارها المقياس الحقيقى الذى تقاس به القيمة. صحيح أن الجسد هو الذى استعرنا منه - إلى أن جاء النظام العَشْرى فأعفاه من هذه المهمة - القدم لقياس الطول، والقامة لقياس العمق (و'القامة' طول الذراعين المبسوطتين من طرف أصابع اليد اليمنى إلى طرف أصابع اليد اليسرى) والشبر لقياس طول الحصان، والذراع (من المرفق) لقياس القماش، بل و'القبضة' الصغيرة لقياس الملح.

ولكن قانون القصاص له جذور أعمق. فالذى يقصد إليه هو أن يقيس ويُقَيِّم الإنسان. وهكذا فهو يقول إن ثمن حياة چون معادل أو مكافئ لثمن حياة هارى. أو إذا كان هارى فاشلاً أو من 'الخاسرين' وحياته غير جديرة باعتبارها حياة حقة، فربما قال إن قيمة حياة چون تعادل مجموع حياتىْ هارى وپيت. وقانون القصاص يحدد قيمة عينى بالرجوع إلى عينك، وقيمة أسنانك بالرجوع إلى أسنانى. فالعيون والأسنان تصبح وحدات تقييم. ولكن القصاص لا يتوقف عند هذا الحد. فعلى ما فى ذلك من بشاعة، يبدو أن هذا القانون يقضى بأن تكون العيون والأسنان والأرواح وسائل دفع الدَّيْن. فاقتلع تلك العين من فضلك!

والقصاص (واسمه اللاتينى (**talion**) له جذر اشتقت منه الكلمة

الدالة فى الإنجليـزية على رد الإسـاءة بمثلهـا) يشـيـر إلى سـداد الدَّيْن سدادًا عـينيًا. وتخـتلف الكلمـة الدالة عليـه عن الكلمـة القريبـة فى النطق (talon) التى تعنى المخلب – مـثل مـخلب العُـقـاب – وهو مـا أجـد لزامًـا علىَّ أن أخبر طلابى به بل وأن أُذكّر به بعض زملائى. ومن اليسير لنا أن نلتمس العُذْر لهم فى إسـاءة الفـهـم، إذ لا تختلف الكلمـتـان إلا فى حـرف علة واحد. كـمـا إن علينا أن نحاول جـاهدين ألا نتخيل طيـرًا جـارحًـا أو طيرًا من آكلات الجيفة وهو ينقضُّ على المرء فيقتلع عينه تاركًا إياه مثل جلوستر المسكين فى مسرحية الملك لير لشيكسبير: "اخرجى يا قطعة الهلام الخبيثة! أين بريق المقلة الآن؟"

ويهـتم هـذا الكتـاب بالمادة وحـقـائق المادة أو الموضـوع. وهو ثمـرة أعوام طويلة، زادت الآن على الثلاثين، من الاستغراق فى البحث العلمى

فى ثقافات الثأر. وهو من زاوية متواضعة يمثل ثأرى من المناقشات الأكاديمية للعدالة، وهى المناقشات التى رسمت للثأر صورة تقترب بها من صورة 'الرذيلة' ، دون أى ظلال معانٍ، فى مسرحيات الأخلاق فى العصور الوسطى. وكثيراً ما تتسم هذه المناقشات بأسلوب ثقيل الوطأة يشى بالوعظ الذى يَنُمُّ عن الرضى عن النفس ويَسْهُلُ التنبؤُ بنتائجه، فهو يتشدق أو يدافع عن مواقف 'سليمة' ومأمونة بشتى الأشكال. فليت أولئك الأكاديميين يتمتعون بالمعرفة (والسخرية) التى يتمتع بها مُنْشِدٌ متواضع لحكاية بطولية!

إننى مهتم بما فكر فيه الناس، وما فعلوه فى الواقع، وما كتبوه، وما قَصُّوه من قصص، لا بالأمس القريب فقط، بل منذ ٢٥٠٠ سنة أيضًا. ومَحَاور حديثى من المحال اختزالها فى قضية واحدة تقبل التلخيص. فإن لدى البشر من الذكاء ومن طاقة الابتكار ما يجعل هذا محالاً، وتَغَيُّرُ خبراتهم اليومية وتَلَوُّنُها بالغ التعقيد، ومن المحال اختصارها بيسر. وإذا طُلب منى تحديد جنس هذا الكتاب قلت إن أفضل وصف له هو أنه تأملات تاريخية وفلسفية فى قضايا سداد الدَّيْن وشراء الصفح، أى إنه تأملٌ فى قضايا رد الإساءة بمثلها والتكفير عن الإساءة.

وإن شئنا الإيجاز قلنا إن موضوع هذا الكتاب هو تسوية الحسابات، أو تحقيق التعادل، بكل ما يوحى به ذلك ضمنًا من الألفاظ التجارية كالدفع وتحمل الديون والوفاء بالالتزامات. لقد كانت ثقافات القصاص أقرب ما تكون إلى ثقافات الشرف، وكان معنى هذا أن الناس كانوا يطلبون من القِصاص ما يزيد عن قياس الأذرع والأرجل، وعن العيون والأسنان، فالأمر يتعلق بالشرف. كانت تلك ثقافات لا تشعر بأدنى حرج عند قياس الأبعاد الكاملة لكيان رَجُلٍ ما أو امرأة ما، فالنظام الأخلاقى والاجتماعى بِرُمَّتِه كان يقتضى تحديد كيان كل فرد،

وكان ذلك موضوع الشرف ولا يزال. وهكذا اكتسب الناس القدرة على قياس المسائل الاجتماعية والاقتصادية المعقدة التى كانت العدالة تتطلب أخذها فى الحسبان، من وجهة نظرهم، حتى تصبح عدالة جديرة بهذا الاسم. هل كان فى مقدورهم تجنب مثل هذا القياس، والناس قد يصبحون أيضًا – بأجسادهم وأعضائهم، كما سوف أُبَيِّن بالتفصيل – وسيلة سداد الديون التى يتحملونها أو الأحكام الصادرة عليهم؟ إن النظر إلى الدنيا من هذه الزاوية له تكاليفه الباهظة، وكان الناس يعرفون ذلك خير المعرفة.

إننى معجب بولع هؤلاء الناس بالعدالة، ولكننى –كما سوف يرى القارئ– أُحسُّ أحيانًا بأننى مُوَزَّعُ النفس إزاءهم وإزاء إعجابى بهم. إننى أشعر بالرهبة والإعجاب، ولكن على مبعدة ما منهم؛ وإذا سمحت لى شجاعتى فلن أقترب منهم بما يزيد عن قدم أو قدمين. قد لا أتمتع بالصفات الأخلاقية الكفيلة لى بالانتماء الكامل والمقبول إلى ثقافتهم، ولكن هذا لا يعنى أننى سوف أرفض حكمتهم ووضوح رؤيتهم. فإذا استَبْعَدْنا جُبْنَنَا، وارتقينا مرقىً أسمى، وجدنا أن التزاماتنا الثقافية والسياسية بتساوى كرامة كل فرد هى التى تمنع معظمنا (بل وتمنعنى أنا أيضًا) من الرغبة فى العودة إلى هناك. ولكننا منافقون: إننا نسمح بقدر من التفاوت لا يمكن لمجتمع الشرف العادى أن يسمح به على الإطلاق. كانوا يراعون ويحافظون محافظة شديدة صارمة على المساواة التقريبية بين جميع الذين سُمِحَ لهم أن يلعبوا لعبة الشرف.

وما شأن الذين كان يُرى أنهم لا يستحقون المشاركة فى هذه اللعبة؟ كانوا كثيراً ما يَلْقَوْنَ معاملة تنضح بالعار والاحتقار 'العدوانى' إن كان قد سُمح لهم باللعب مؤخراً، أو معاملة باردة إن لم يكن قد سُمِحَ لهم إطلاقًا. إننا نشفق على هؤلاء ونعرب رسميًا عن رعايتنا وقلقنا الأخلاقى

والسياسى عليهم. أما اهتمام الذين لعبوا لعبة الشرف فكان موجهًا إلى الجهة الأخرى أى إلى أعلى. فكانوا ينظرون بحذر وعداء إلى ذلك الفرد الذى كان تَفَوُّقُهُ بينهم لا يسمح له باللعب معهم - أى إلى ذلك الشخص الذى سرعان ما يَطْلُبُ أن يتولى أمر الحكم فيهم، أن يسيطر عليهم. تُرى هل فات وقت قَمْعِه وتقليص حجمه؟

وأما أولئك الذين لم يستطيعوا اللعب فقد وقفوا على جانب الملعب، وكما توقعت أيها القارئ، بدأوا يتضرعون إلى الرب (أو إلى أربابهم) وهو الذى عهدوا إليه أساسًا بدور المنتقم ودعوه أن ينتقم لهم "يا إله النقمات يا رب يا إله النقمات أشرق" (المزمور ٩٤/١) "لأن الربَّ إلهُ مجازاةٍ يكافئُ مكافأةً" (إرميا ٥٦/١٥). كان الضعفاء يريدون تسوية الحسابات أيضًا، ونحن وإن كنا نتحدث اليوم عن ذلك من حيث عدالة التوزيع، فقد كانت التسوية تعنى لهم ما تعنيه المطالبة التقليدية بعدالة الإصلاح، والانتصاف، واسترداد العيون والأسنان، والاحترام والرفاهية التى سُلِبوا إياها. وكان أولئك الذين يشغلون مواقع أرقى من اللعبة يشهدون ما يجرى أيضًا، من مقاعدهم فى السماء، وكانوا يفرضون الضرائب - التى كثيرًا ما تتخذ صورة المطالبة بحق تقديم "العدالة" لأصحاب الثأر والمتنازعين حول الشرف على الأرض - وفى مقابل العدالة التى يقدمونها كانوا يطالبون بالمشاركة فى العمل ويفرضون ثمنًا باهظًا.

وأبدأ فى الفصل الأول بالتساؤل عن المعنى المفترض فهمه لميزان ربة العدالة، ثم أنطلق من هذه القضية إلى سواها. ووظيفة الميزان بطبيعة الحال هى القياس، فموضوع العدالة هو الكيل أو القياس. والكيل والقياس كلمتان مترادفتان. ويدور جانب كبير من الكتاب عن اللحم، اللحم البشرى. وهكذا سوف يظفر شيلوك، اليهودى بطل مسرحية تاجر

البندقية لشيكسبير بفصل كامل لنفسه.

وتتـفـاوت المناقـشـة فى انطلاقـهـا فى الزمن والمكان بلا حـدود، من حـامورابى فـى بابل القديمة إلى مـا يـنص عليه الكتاب المقدس من العين بالعين، إلى أوائل الملوك الأنجلوسكسونيين الذين وضـعوا أسعاراً للبشر وأعضاء الجسم المقطوعة، وجعلوا هذا التسعير من المبادئ التنظيمية فى تشريعاتهم، إلى دنيا أيسلندا فى عهد الملاحم القديمة وما تميزت به من لماحية وذكاء خارق، إلى مدينة البندقية فى عهد شيلوك اليهودى والتاجر أنطونيـو، بل وإلى مـدينة بيج ويسكى فـى ولاية وَيُومِنْج الأمـريكيـة حـيث تجـرى أحـداث فيلم لم يُصـفح عنه بطولة كلينت إيسـتوود. وأخـيـراً إلى يومنا هذا، وهـنا ربما أَغْضَبْتُ القـراء قليلاً. إذ إننا حين نجـعل الإنسـان مقياسـاً لجميع الأشياء، بل ومـقياسـاً فى الغالب للقيمة نفسـها، فلابد أن نحدد قِيَمَ الناس، ونضع لهم أسعاراً فى ظروفٍ معينة، ونـحدد مـراتبـهم حـتى نعـرف كـيف يسـددون مـا يدينون به من ديون، وإن لم يكن ذلك بأسـاليب رجـال الاقتـصـاد، فـالقـضـيـة ذات جـذور أعمق. وهذا التـحـديد المطلق لقيم البشـر ومـراتبـهم يؤذى المشـاعـر، وقـد يكون ذلك لأسـبـاب وجيهة، وأحيانًا بلا سبب على الإطلاق.

والقصـاص يَعْتَبِرُ التقـييم جوهر العدالة، فـهو يدور حـول القيـاس. وأحيـانًا مـا لا تزيد غرابتُهُ عن جداول تعويضات عمـالنا. كانت لأعضـاء الجسد أسعـارها آنذاك، ولها أسـعارها اليـوم. فمن الأهداف التى يشـيع التعبير عنها لقانون 'الضرر' تعويض الضـحية حتى يعود "كاملاً" بمعنى استكمـال النقص الذى تعـرض له، وذلك باسـتـبدال النقود بالجـزء الذى فقده من جسمه، تمامًا مثلما يسعى القصاص إلى أن يعيد للفرد اكتماله وإن كان ذلك بمعنى يخـتلف اخـتـلافًا بارزًا. ففى ظل ثقـافـة الشرف لديك الخيار بين عدة أسـاليب للاكتمـال، إمـا بنقل ملكية شىء إليك، كما نفعل

اليوم، أو بأن تقرر أن اكتمالك المعنوى يقتضى أن يتساوى معك من جديد ذلك الشخص الذى أساء إليك بحيث يصبح منظره مماثلاً لمنظرك. والالتزام بالمساواة أو التعادل قد يُفْضى بنا، من زاوية غير بالغة الغرابة، إلى هذه النتيجة، وإن لم يكن ذلك دائمًا فى آخر المطاف، فربما يكون ذلك نقطةَ انطلاقٍ لمساومةٍ شديدة. والواضح أن القضية تتضمن المزيد والمزيد، على الأقل ما يملأ ٢٥٠ صفحة أخرى!

هل يمكن حقًّا مبادلة عين بعين؟ أو رَجُلٍ حى بثلاث جثث؟ رطل من لحم الإنسان بثلاثة آلاف دينار؟ هل نتراجع إذن؟ قطعًا. والآن؟ كيف نقيس تكاليف الحرب؟ بالدولارات؟ لن تشعر بهذه التكاليف بذلك الأسلوب. ليست الدولارات المقياس الصحيح لجميع الأشياء. بل لا يزال الإنسان (الرجل أو المرأة) هو المقياس، أو المعيار الجسدى. والإنسان أيضًا، من زاوية رمزية، هو وسيلة الدفع، وهكذا يفهم الناس أن الجندى القتيل قد دفع أقصى الثمن.

والقضية أكبر من أن تقتصر على العين بالعين.

وأنا أيضًا لَدَىَّ ديون لابد من تسديدها، ديون امتنان وإقرار بالفضل. فلقد قام عدد من الأساتذة – أناليز إيكورن، ووندى دونيجر، ودون هيرتسهوج، وروبين ويست، وستيفن د. هوايت – بقراءة المخطوط كله، وقدموا إلىّ تعليقات وملاحظات كثيرة أدت إلى تحسين هذا العمل كثيرًا عما كان يمكن أن يكون عليه. وأقدم شكرى الخاص أيضًا إلى بيتر دى كولا وإلى كايل لوج على المساعدة التى قدماها لى عند كتابة بعض أجزاء الكتاب حين كنت أمر بمجالات لا أتمتع فيها بمعرفة كبيرة أو متخصصة. وأقدم الشكر أيضًا على الملاحظات الدقيقة التى تلقيتها من إليزابيث أندرسون، وعُمْرى بن–شاهار، ودانيل هالبرستام، ومادلين كوتشين، وبيس ميلر، وإيڤا ميلر، ودورون تايخمان، ويورام شاخار،

وكاتيا شكروبى، وزوجتى كاثلين كوهلر التى دائمًا ما تنجح فى إخلاء مساحة كافية من بيتنا المزدحم والصاخب حتى أجد الهدوء والسكينة اللازمة لتأمل "الانتقام" !

ولقد أخذت اقتباساتى لعدد كبير من النصوص القديمة التى انتفعت بها من الترجمات الحديثة التى هى فى متناول أيدى الجميع، إذ أَفْتَرِضُ وأَقْصدُ أن يجتذب كتابى قراءً من خارج الحدود الضيقة للبحث العلمى الذى أطرقه، وهو المبحث الذى ربما يقتصر الكتاب عليه دون غيره.

الفصل الأول

1

محاور تمهيدية: صور التعادل
ميزان العدالة

اعتدنا رؤية العدالة مُصَوَّرَةً فى صورة امرأة قوية، تقبض على سيف فى يدها، وأحيانًا تُكَلِّل هامتَها أغصانُ نباتٍ ما - كالغار أو أعواد الحنطة - وربما تكون معصوبة العينين، ولكنها قطعًا تحمل فى يدها ميزانًا. وأراهن أن معظمنا يفترضون أن الميزان لا يمثل إلا الرسالة المضمرة فى عصابة العينين، وهى أن العدالة نزيهة، لا تحترم الأشخاص، وهو ما يعنى أنها لا تعمل حسابًا للمنزلة الاجتماعية للمتقاضين. والعصابة حول العينين من التفاصيل التى أُضِيفتْ فى وقت متأخر إلى صور الرمز للعدالة، إذ لم تُستَحْدَثْ إلاَّ فى أوائل القرن السادس عشر، ولكن الميزان مرتبط بالعدالة منذ صورة 'مَعَتْ' فى مصر القديمة، وصورة 'دايك' عند اليونان، والسيدة 'أكويتاس' عند الرومان، قبل ذلك بألفى عام.

وكفَّتَا الميزان عامرتان بالدلالات الثرية، ولنتسائل بدايةً إذا كان التمثيل الصحيح لهما يبين تساويهما فى يد العدالة أم يرجح إحداهما على الأخرى؟ والواقع أننا إذا أنعمنا النظر فى صورة عَصْب العينين فسوف نجد أنها لا معنى لها. فهل توصى بعصب عَيْنَىْ شخصٍ يحمل فى يده سيفًا؟ قد لا يكون من الحكمة أن تحرم العدالة من الإبصار وهى تضرب بالسيف، إلا إذا كنت لا تكترث بمدى التكاليف المترتبة على إقامة العدل، وتقول إنه لابد من تحمّل الأضرار الجانبية مهما كانت مؤسفة: إن العدالة العمياء تتحول إلى غضب جائح أعمى. وكيف تستطيع أن تقرأ قياسات الميزان إذا كانت عمياء؟ وقد أقلقت هذه الفكرة أوائل مصورى العدالة، فجعل بعضهم لها وجهين، مثل الرب الأسطورى چانوس، وكان جانب وجهها المقابل لليد التى تقبض على السيف غير معصوب العينين،

وهو حلٌّ عاقل.

ولكن العمى – أو عَصْبُ العينين الذى نعرفه فى لعبة 'خداع الأعمى' التى تجعل معصوبَ العينين يتخبط ويتعثر كالأحمق – لم يكن قط من الفضائل المصورة قبل أن تجعله العدالة فضيلة فى مطلع الحقبة الحديثة، بل كانت التقاليد تقرن العمى بالغباء وانعدام المنطق، كما نرى فى حالة كيوپيد، رب الحب الأعمى، أو تقرنه بفساد الخُلُق، على نحو ما نرى فى سفر الخروج بالكتاب المقدس 'ولا تأخذ رشوة. لأن الرشوة تعمى المبصرين وتعوِّج كلام الأبرار" (٢٣/٨). ولكنه فى أواخر القرن الخامس عشر، تغيرت قيمة العمى، على الأقل فيما يتعلق بالعدالة، فأصبح فضيلة، إذ منعها من محاباة ذوى الثراء أو الجمال أو السلطان، وإن لم يمنعها من الانجذاب إلى لهجات حديث المثقفين أو أصوات

الغوانى الناعمة، والنفور من ذوى الروائح الكريهة. وهكذا رأينا أن بعض صورها وصور القضاة العُدُول فى مطلع الحقبة الحديثة تُصَوِّرها مقطوعة اليدين، وهو الذى يحميها من أخذ الرشوة، وكان من بين الدوافع على ذلك أن أحد المعانى غير المقصودة للعمى أن العميان كانوا دائمًا ما يَمُدُّون أيديهم طلبًا للإحسان. وكان من الشائع على المستوى الشعبى أن الكثيرين من هؤلاء المُتَسَوِّلين العميان لم يكونوا فى الواقع مكفوفى البصر. ومن المشكلات الأخرى الخاصة بالعصابة على العينين أنها نادرًا ما تمنع معصوب العينين من اختلاس النظر، كما يعرف كل طفل صغير.

إذن فلتَنْتَزِعْ العصابة التى تحجب بصرك، أو ابعد الميزان الذى قد يكون حجابًا يغشى عينيك، وهى الصورة الاستعارية للميزان التى أراهن أنها أوقعتك فى حيرة ولو مرة واحدة فى حياتك وأنت تنظر إلى الميزان الذى يؤلم عينيك حين يكشف لك عن زيادة وزنك. لكن الميزان الذى نقصده مختلف. إذ لا يجرؤ أحد أن يسير وهو معصوب العينين، لا ولا حتى فى العهد الجديد من الكتاب المقدس. فالصورة الاستعارية للميزان الذى نريد أن تبعده عن عينيك صورة تشير إلى الغشاوة المادية أو القشرة التى تحجب الأنسجة الحية تحتها، ونعنى بها ما يسمى 'المياه البيضاء' التى تحجب النظر ويندر أن نراها فى العالم الغربى اليوم. أى إننى أريد التركيز على الميزان ذى الذراع والكفتين، خصوصًا فيما يتعلق بالسؤال الذى طرحته لتوى وهو كيف تُرسم صورة هاتين الكفتين – هل تكونان متعادلتين أو ترجح إحداهما الأخرى؟ لسوف نجد الإجابة فى بعض القصص الثقافية المتعارضة، ونقوم بمهامٍّ قانونيةٍ مختلفة.

فإذا كان الذى نقوم بوزنه هو الأدلة حتى نستطيع الوصول إلى قرار، فسوف نريد أن نرجح إحدى الكفتين، أو إذا كنا نزن إهمال المتهم

فى كفة وشكوى الشاكى فى الكفة الأخرى، فلابد أن ترجح كفة المتهم، بمعنى إثبات جريرته وإلا صدرت البراءة، وكذلك الحال إذا كنا نزن سيئاته فى كفة وحسناته فى الكفة الأخرى، أو نزن الذنوب فى كفة فى مقابل الشخص الذى ارتكبها، على نحو ما نرى فى صور الحكم على الروح عند الموت أو فى يوم القيامة. أى إن محاسبة الشخص تعتمد على رجحان كفة ما، فالترجيح هو الذى يؤدى إلى اتخاذ قرار ما.

ولطالما أدرك الناس أن الاعتماد على حكم الميزان فى الفصل فى منازعة من المنازعات يمثل مِحْنَةً من لون ما. ومن ضروب الموازين القبضُ على مكواة مُحَمَّاة بالنار، أو غمس الذراع فى ماء يغلى لإخراج حجر، أو قذف عملة ومشاهدة الجانب الذى سوف تستقر عليه، أو نزع تُوَيْجِيَّات زهرة الواحدة تلو الأخرى وأنت تقول 'تحبنى' و'لا تحبنى' على التوالى. ويلجأ زيوس رب الأرباب فى اليونان القديمة أكثر من مرة إلى 'محنة' الميزان، أو امتحان الميزان، فى ملحمة الإلياذة حتى يرجح الكفة مرة فى صالح طروادة ومرة ضدها، وهو يستعين به كوسيلة مجردة لاتخاذ قرار ما، وهو ما لا علاقة له إطلاقًا بواجب تقديم الأسباب التى تبرر هذا القرار. ولذلك فإن كُتَّابَ تاريخ القانون كانوا ولا يزالون يشيرون إلى هذه 'المحن' باعتبارها طرائق إثبات غير منطقية، وإن كان من الأنسب أن توصف بأنها لا علاقة لها بالمنطق وحسب. وكان القانون الهندى القديم ينص فى الواقع على امتحان رسمى بالميزان. وكان على المرأة التى تتعرض للامتحان أو المحنة أن تقف فى كفة تقابلها كفة أخرى وضعت فيها الأثقال المناسبة. وكانت بعد ذلك تنزل من الميزان، ثم توضع على رأسها كتابةٌ من نوع ما، ويُفرض عليها الاستماع إلى بعض النصائح عن شرور الكذب، وبعدها تعود إلى الكفة التى كانت تقف فيها. والويل لها إن كان وزنها قد تغير.

وأقدم الأدلة التى بين أيدينا على استخدام الميزان فى إجراءات شبه قضائية ترجع إلى قدماء المصريين، فى الرسوم التى تصور محاكمة الموتى – أو وزن الأرواح – وفيها يُوضع قلب الشخص أو توضع روحه فى إحدى الكفتين، وتوضع ريشة نعامٍ تنتمى إلى الربة مَعَتْ فى الكفة الأخرى. ويعتقد بعض الدارسين أن قرار الإدانة يصدر على الروح إذا كان القلب أخف من الريشة، ويرى آخرون أن الإدانة تقتضى أن يكون القلب أثقل منها، ولكن يبدو لى أن فكرة وجود ريشة فى الميزان تتطلب تساوى الكفتين من قبل ومن بعد، وأن الهدف من الحكم هو الحفاظ على التعادل، لا ترجيح كفة على كفة. أى إن على الروح أن تكون فى خفة الريشة، أو ينبغى فعليًا ألا يكون لها أى وزن أو ثقل. ولهذا فإن الرسوم المعتادة لوزن الأرواح فى كتب الموتى تصور اتزان الكفتين وتساويهما. وفى هذه الحالة، كما هو الوضع فى 'المحنة' الهندية، لا يحتاج البتُّ فى النتيجة إلى ترجيح كفة على كفة.

وذات يوم سألت طُلابى الذين يدرسون القانون إن كانوا يذكرون إن كانت الكفتان فى الميزان الذى تمسكه ربة العدالة متساويتين أم أن إحداهما ترجح الأخرى، فأجابوا، باستثناءات معدودة، بأن إحداهما ترجح الأُخرى، ولو أن الحيرة فى نظراتهم كانت تدل على أنهم لا يتذكرون الصورة على الإطلاق وأنهم كانوا يخبطون خبط عشواء. وقلت لهم ربما كانت بعض الاستعارات، مثل "ترجيح الميزان" ، من وراء "الذكرى المُسْتَرْجَعَة" وربما كانت أمثال هذه الذكريات لا تزيد كثيراً عن أشباح مستوحاة. وأدى ذلك إلى نظرات خواء فى وجوههم، إذ لم يكونوا يدركون أن الميزان المشار إليه فى الاستعارة يعنى ميزانًا حقيقيًا وأن كلمة الميزان نفسها تعنى وجود "كفتين" . وبعد ذلك سألتهم عما يظنون أنه يوزن. وزادت نظرات الخواء فى وجوه معظمهم. قال بعضهم إن المقصود هو "الأدلة" ، وقال البعض الآخر بل الذنب أو البراءة، ولكنه لما

كان الطلاب لدينا يتمتعون بالاتصال اللاسلكى المستمر بمواقع الإنترنت، فإن عدداً منهم ترك مواقع البريد الإلكترونى والمواقع الإباحية، وانتقل إلى محرك البحث المسمى 'جوجل' للعثور على إجابة يقدمونها على أنها ثمرة 'تفكيرهم' الذاتى! وقلت لهم لا تضيعوا وقتكم إذ سبق لى البحث عن المادة فى مواقع جوجل، واستعرضت أكثر من مائة صورة لربة العدالة، سواء كان ذلك فى التماثيل المقامة لها أو اللوحات المرسومة لها، منذ القرن السادس عشر وحتى الآن. فوجدت أن نسبة تساوى الكفتين تزيد عن ترجيح إحداهما بمقدار ٥ إلى واحد. وسألتهم إن كان قد خطر لهم يوماً ما أن العدالة تعنى "التعادل والتكافؤ" . فأومأوا بالموافقة وقلت لهم إن ذلك أيضاً ما خطر ببال معظم من صوروا ربة العدالة، فيما يبدو.

وأظن أن الذى يمنعنا من إدراك مدى الوضوح فى انصراف معنى العدالة إلى 'التعادل' هو أننا، فى كليات الحقوق على الأقل، نرى أن عبء الإثبات يُثْقِلُ كفَّةَ أحد الطرفين دون كفة الطرف الآخر، وهو ما يبدو فى صورة استعارةٍ أقلَّ 'حياةً' من صورة التوازن أو إعادة التكافؤ بين الكفتين. ولكن السبب الأول يرجع إلى أننا درجنا على صور بابا نويل، أو القديس بطرس أو صورة الرب، وهو يوازن ما بين حسناتنا وسيئاتنا. وما لم نكن نَعْمَى عَمىً يُديننا عن مثالبنا فنحن ندرك أننا نحتاج إلى تلال من الرحمة والمغفرة حتى يعتدل الميزان ويصبح فى صالحنا. فاختلال الميزان هو الذى يتهددنا بالويل والثبور. وقد بدأ الكثيرون منا يتشككون فى الإحاطة الكاملة لبابا نويل أو للرب أو لوالدينا عند إعطائنا هدايا عيد الميلاد دون اعتبار لسوء أعمالنا، وكان الأحرى بنا أن نقر لهم بالفضل لرحمتهم وغفرانهم.

وإذا كانت فكرة "ترجيح الميزان" باعتبارها معيار الحَسْم شائعةً بيننا، فإن لدينا فكرةً أقدمَ وأعمقَ وهى أن العدالة مسألة إعادة الاتزان

بين الكفتين، وتحقيق التساوى، وإنجاز التعادل، وتقديم التعويضات، وسداد الديون، والأخذ بالثأر - وكلها مسائل تعود بنا إلى نقطة الصفر أو التكافؤ. والاستعارات التى تتحدث عن تسوية الحسابات، حيث التساوى هو الجوهر، عميقة الجذور. فإذا كان الميزان يميل إلى طرف دون طرف، رأينا أننا لا نزال "مزعزعين" ، ولا تنتهى الزعزعة إلا حين تعتدل الكفتان وتعودان إلى الاتزان. أى إن مهمة العدالة هى إقامة النظام، واستعادة التوازن الذى يُفترض وجوده من قبل، وهو الذى اختلَّ بسبب ظُلم وقع أو بسبب دَيْنٍ لا يزال معلقًا دون سداد. فالغاية فى العدالة الإصلاحية هى التعادل لا الترجيح.

ونستطيع أن نُوَفِّق بين صور الترجيح والتعادل إذا فهمنا أن ربة العدالة قد يُطلب منها الإجابة بميزانها على نوعين مختلفين من الأسئلة. فأما السؤال الأول فهو من الذى عليه أن يدفع. وهنا لابد من وزن حسناتك وسيئاتك، أو وزن أدلتك المتعارضة. وقد يقوم زيوس بحسم المسألة بوضع أثقال عشوائية فى كفتين، وترجيح إحدى الكفتين معناه اتخاذ قرار فى صالح إحداهما، دون صلة بالمنطق تقريبًا، فالميزان لا يكاد يزيد هنا عن محنة، حتى حين نظن أننا نزن الأدلة.

فإذا أوضح الميزان أنك تتحمل وحدك عبء المسئولية، فلابد أن نستعمله من جديد للبت فى مدى هذا العبء. ومن المحال هنا أن ننتهى من القضية إلا بتحديد المدى الكامل للضرر الذى تُعتبر مسئولاً عنه. وفى سبيل هذا لابد أن يستقر وضع الكفتين أخيرًا عند التساوى، وبدلاً من السلوك غير العقلانى سوف يتظاهر الميزان بأنه ضرب من العقلانية الجوهرية: عقلانية الحساب ومنطق السوق. ولكن السؤال الأول مبدئى، وهو السؤال الذى نجد إجابته فى ترجيح إحدى الكفتين - أى التساؤل عما إذا كنا سوف نُحمِّل أحدًا المسئولية أو من الذى نُحمِّله المسئولية -

وأما السؤال الثانى فهو علاجى، وهو الذى نجد إجابته فى تعادل الكفتين، أى هو السؤال الخاص بإيجاد الحل، وهو جوهر مسألة العدالة. ومن هنا اكتسب التعادل أو التساوى أولويته فى صور العدالة ومفاهيمها.

والميزان هو الشعار الرمزى للتاجر، ولأولئك الذين يُعتبرون حاملى لواء نظرة خاصة للعقلانية باعتبارها العقلانية الاقتصادية (ولو أن هؤلاء أنفسهم نادراً ما يفعلون ما تأمرهم به النظرية الاقتصادية). ومن النتائج التى ينتهى إليها علماء الآثار عادة أنه حين يُعثر على ميزان مدفون فى بعض الحفائر، فإن الهيكل العظمى المصاحب له كان ينتمى لأحد التجار. وكان الكثير من هذه الهياكل التى عُثر عليها فى شمالىّ أوروبا من أيام الفايكنج، وهم التجار القراصنة الاسكندنافيين، ينتمى إلى نساء، تماماً مثل ربة العدالة، والربة المصرية القديمة معت، واليونانية دايك، والرومانية أكويتاس. فالموازين من أدوات السوق، ومن الأدوات اليومية المستعملة فى تسوية الحسابات. وربة العدالة تستعير الآلة التى تحكم بها أولئك الناس الذين اتضح منذ غابر الأزمان أنهم غشاشون أو مُطَفِّفون. ولكن العدالة لا تستطيع أن تقطع ما يربطها بقياس القيمة، وتحديد الأسعار، والتبادل، وهكذا لا مناص من أن تستعير ما تستعيره من التاجر. ويصعب علينا حتى يومنا هذا وضع تصور نظرى للعدالة الإصلاحية دون استعمال لغة السوق، لغة الوفاء بالالتزامات كاملة غير منقوصة، لغة دفع المقابل وسداد الديون، لغة الانتصاف والتعويض. ونحن نعرف أن المعاملات لم تكن تتم فى أسواق بابل عام ١٨٠٠ قبل الميلاد إلا حين تتعادل كفتا الميزان، وهو ما يصدق على العدالة 'العلاجية'.

ولا يقتصر الغش والاحتيال على تجار السوق، بل يمثل أيضاً عبئاً يثقل كاهل القائمين على تنفيذ القانون، فهم فى ريبة كبرى خشية

التعرض له. وتخيل معى فنانًا عليه أن يختار الصورة التى تمثل ميزان ربةالعدالة، فماذا يكون قراره؟ وحتى لو كانت القصة التى يريد أن يصوّرها تقتضى ترجيح إحدى الكفتين، فإنه قد يقرر رغم ذلك تصوير الكفتين متعادلتين. وعلى سبيل المثال: أى مرحلة من مراحل إجراءات التقاضى يختارها لتصوير ربة العدالة؟ هل يصورها فى مستهل الإجراءات وقد تجهزت للحكم على الماثلين أمامها؟ أم بَعْدَ نظرها فى القضية؟ وهل نريد لها أن توجد فحسب باعتبارها فكرةً أو مثلاً أعلى، بحيث تقتصر على الإشراف دون المشاركة؟ أم نريد لها أن تقوم بمهمة الفصل فى القضية، وهى مهمة تقتضى الشجاعة؟ أفلا نريد الوثوق فى أن ربة العدالة لا تملك إلا ميزانًا متعادل الكفتين فى مستهل الإجراءات؟ وأما تصوير الميزان وقد رجحت إحدى كفتيه، على نحو ما يحدث عند وزن الأدلة أو وزن نوعية أفعال شخص ما، فمعناه إيماننا بأن الميزان لم يعبث به أحد فى بداية الإجراءات. فرجحان إحدى الكفتين قد يعنى صدور الحكم ولا شك، لكنه قد يوحى أيضًا بالحكم الفاسد. وإذن فالأفضل له أن يصورها تحمل ميزانًا ذا كفتين متعادلتين خاويتين حتى يبيّن لنا أنها بدأت على الأقل بداية شريفة.

ولا يعنى هذا أن التعادل والاتزان لا يمكن أن يتعرضا للغش والاحتيال. فالتعادل يرمى إلى الإيحاء بالتفرد والدقة، فالميزان قد يختل بصورٍ لا تعد ولا تحصى، بمعنى أن التفاوت أو الخلل قد يكون طفيفًا وقد يكون جسيمًا، ولكن الاعتدال لا يتحقق إلا فى 'نقطة' معينة من 'نقاط' الوجود. وإذا كانت النقطة فى الهندسة لا سُمْكَ لها، فإن نقطة التعادل فى الميزان يتفاوت سمكها من حال لحال، فإذا كانت الدقة تقتضى درجات دقة تزيد عن الحد، أصبحت العدالة مستحيلة، أو على الأقل عسيرة التطبيق. واسألوا عن ذلك شيلوك اليهودى فى مسرحية تاجر البندقية لشيكسبير. لابد أن تُتاح مساحة ما للحركة حتى تتسنى

إعادة الاتزان بأساليب أصيلة إبداعية أو حتى يمكن التعامل عمليًا مع حقائق الواقع التى تتميز دائمًا بدرجة من التعقيد لا تسمح للقواعد مهما تكن دقتها أن تنطبق عليها. ومع ذلك فإن مساحة الحركة المذكورة، على نفعها، تتيح مساحة أيضًا للحيل والألاعيب. ولا يقتصر الأمر فقط على مدى افتقار الميزان إلى الدقة، بل يتعداه إلى الافتقار إلى اليقين المطلق بشأن ما سوف يوزن وفى مقابل ماذا. ماذا وضَعْتَ فى الكفة الأخرى لتحقيق التوازن مع الكفة التى وُضعتْ فيها عينى، أو وُضعَ فيها شرفى أو دمى؟

قد لا يكون تحقيق التوازن الكامل ممكنًا إلا رمزيًا. أو قل إن اعتقادنا بإمكان ذلك مريح. فلقد غدونا نريد أن نعتقد، فى عالمنا القائم على النسبية والتشكك، أن القيم المطروحة فى مسائل العدالة قد تستعصى على القياس المقارن إلا فى أبسط المنازعات. لكنه لا داعى للاندفاع إلى هذه التسرية (كَسَلاً؟) بهذه السرعة. إن القياس المقارن، أى تحديد النِّسَبِ بين الأشياء، هو على وجه الدقة ما يقول الميزان إنه أرفع صورة من صور العدالة. وعلى الرغم من أن التعادل البحت قد يستحيل تحقيقه فى النهاية، فسوف نجد أن كثيرًا ممن يَسُنُّون القوانين وممن يأخذون بالثأر قد أظهروا الخبرة فى ابتداع نظم عملية لضروب التعادل. وكانوا أحيانًا ملهمين فاستطاعوا تحقيق التعادل بأساليب خيالية سامية وذات قوة شاعرية. أفلا نرى أن جانبًا كبيرًا من الشعر فيما يسمى 'العدالة الشعرية' ، أى مكافأة المحسن ومعاقبة المسئ فى الأعمال الأدبية، يمثل على وجه الدقة التزامًا بالاتزان الكامل والتناسب التام، والتزامًا بأن العدالة – والولع المشبوب بها – تتضمن عنصرًا جماليًا وأخلاقيًا؟

ولقد واجه الناس ووجدوا حلولاً من نوع ما للمسائل العويصة

الخاصة بالقياس المقارن. فلنتخيل ما يكون عليه الحال لو لم يكن لدى المجتمعات التى بدأت باستعمال صور التوازن والمساواة والتعادل عملات نقدية أو وحدات حسابية؟ إن الميزان نفسه يوحى بغياب العملات. وهو ما يجعل الميزان لازمًا. فإذا كان عليك أن تزن العملات حتى تحدد قيمتها فلن تكون العملات عملات بل قطعًا من الذهب والفضة. لابد من وزن وسائل الدفع أو وسائطه، وهكذا أصبحت وحدات الوزن الثابتة - الشاقل أى ربع الأوقية والرطل - وحدات حسابية قبل أن يصبح الشاقل عملة ويصبح الرطل 'جنيهًا' . وهكذا كان على الذين يشترون البضائع أو يطلبون إقامة العدل أن يزنوا ما لديهم من فضة أو شعير أو حديد أو دم، بل وربما كذلك العيون والأسنان وغيرها من أعضاء الجسم. وبعبارة أخرى، نقول إن العدالة تتصل بصورة ما بقصة النقود وأصولها، وبقصة النقود البدائية، وبكيفية قياس القيمة - وإلى حد كبير بكيفية قياس القيمة الإنسانية فى الحالات الخطيرة - وهكذا فهى تتصل أيضًا بالأفكار الخاصة بالشرف: كيف أحدد قيمة شرفى، أو قريبى، أو روحى، فى مقابل شرفك أو قريبك أو روحك.

والقصة التى يقصها هذا الكتاب تروى كيف تصدى المبدعون والأذكياء لوضع المقاييس والمعايير والقيم وأساليب الانتصاف. وسوف نرى أن الناس قد أجادوا إجراءات المبادلات، والوزن وتحقيق الموازنة بين الأضرار والآلام والمعاناة والفوائد وصنائع المعروف والقيم البشرية، وأجادوا قياس العيون والأسنان والأذرع والأرجل، وحياة هذا الشخص فى مقابل حياة ذلك الشخص. وعلى الرغم من أن سداد الدَّيْن والانتصاف والثأر كثيرًا ما تمثل موضوعًا لأشد أوهامنا نبضًا وحيوية، فإن عالم هؤلاء كان عالمًا اجتماعيًا وسياسيًا وقانونيًا، وكان الانتصاف فيه مسألة عملية محضة. وأتصور أن نَصًّ كتابى يكمن خلفه، وعلى مقربة منه، إيحاءً مثير بأن عالم 'العين بالعين' ، عالم سداد الدَّيْن

والانتقام، لن يكون غريبًا علينا، فإن لم يكن موجودًا بصفة رسمية وبارزًا فى 'الخطاب' العام فإننا نألفه ونحس به فى فناء المدرسة، وفى مكان العمل، وفى المشرب، وفى الشارع، وفى الطريق السريع، وفى المحادثة، وفى غرفة النوم، وفى أمور الحب والكراهية أيضًا.

نبذة عن الكلمات

القصة التى سأحكيها لها خيوط كثيرة. فلنبدأ بالكلمات التى تدل على التعادل، سواء كان ذلك فى المسائل الكبرى الخاصة بالعدالة أو فى الأمور الصغرى حقًا، مثل كلمات الحشو التى نستخدمها لتحسين الإيقاع أو كسبًا للوقت فى ثنايا الجمل، وهى التى تقترب كثيرًا من الأصوات المبهمة التى اعتدناها مثل 'هِمْ' أو 'حِمْ' ومثل 'آه' و'أه' .

التساوى والتفاوت

الكلمة التى تدل على التساوى فى الإنجليزية وهى (**even**) قريبة الصلة بالكلمة التى تدل على المعنى نفسه فى اللغات الجرمانية الشمالية القديمة، وتشترك معها فى اشتقاقها من الجذر الجرمانى القديم نفسه. والكلمة القديمة تقع فى صُلْب الأفكار الجرمانية الشمالية القديمة عن العدالة، حتى أن اللفظة الدالة على العدالة كثيرًا ما تترجم بكلمة التساوى، واللفظة الدالة على الظلم بكلمة التفاوت. ويوصف الظالم أو الذى لا يراعى العدالة أو الإنصاف فى معاملاته بأنه "غير مستو" ، كما يوصف العادل بأنه ذو طبع مستو ومنصف فى معاملاته. وكان يقال عن الظالم "لا أحد ينال عَدْلاً منه، فلقد اشترك فى مبارزات كثيرة ورفض أن يدفع تعويضًا عن الرجال الذين قتلهم، ولم يحصل أحد على أى مبلغ من المال فى مقابل المظالم التى ارتكبها" فليس ارتكاب الظالم المذكور للقتل هو الذى يجعله ظالمًا، بل رفضه دفع التعويض بعد ارتكاب القتل.

والسلوك العادل يعنى تقديم المقابل عمن تَقْتُلُه، أو التعويض عن الضرر الذى أَحْدَثْتَه. والدفع يعنى حرفيًا دفع المال. وبعدها لن تصبح ظالمًا فلقد أعدت للميزان 'اعتداله' . والرجل السَّوىُّ يُسَوِّى القضية فيقيم العدل. ولا أريد أن أبالغ فى تصوير الأمر، إذ لا يستطيع الغنى أن يمارس القتل من أجل القتل ثم يدفع التعويض ويتمتع بالصفح أو بعدم المسئولية عن انفلاته أو غطرسته أو إرهابه الناس. بل لابد أنه اضطر إلى القتل أولاً بدافع يقوم على ما يتصوره حقًا معقولاً.

ولكن من الذى يتولى تحديد السعر الجارى للجثة؟ هل يقدم قاتلك ما يعتقد أنه سعر منصف؟ هل يتاح لأقارب الضحية تحديد السعر الذى يرونه؟ كيف تتحقق الموازنة؟ كيف نعرف أننا أصبحنا متساوين؟ أحيانًا ما تكون لدى بعض المجتمعات قوانين تحدد لنا قيمة رجل ما فى منزلة معينة. أى إنها تحدد دِيَةً ثابتة، والدِّيَةُ معناها ثمن الفرد، وهى تقيس مكانته القانونية وتحدد المقدار الذى عليك أن تدفعه لأقاربه إذا قتلته. وكانت هذه هى الحال فى 'مملكة' ويسيكس القديمة بانجلترا فى أيام الملك ألفريد، فى القرن العاشر الميلادى، أو فى 'مملكة' كَنْتْ أيام الملك إثيلبرت فى القرن السابع. وفى أماكن أخرى، مثل أيسلندا أيام الملاحم الأسطورية فى العصور الوسطى، كان السعر يتحدد فى ضوء كل حالة على حدة، ولكن المبالغ التى يجرى تقديرها كانت تقتصر فعليًا على مبالغ عُرْفية معينة. وكان بعض المحكَّمين يقومون بتحديد القيمة، أو يقوم الطرفان بالتفاوض للاتفاق على مبلغ مناسب.

وفى ضوء ما سبق انظر إلى كلمة (**odd**) الانجليزية الحديثة التى تعنى 'الفردى' أو 'الغريب' ، أو 'المتفاوت' ، وهى مستعارة من اللغات الجرمانية الشمالية القديمة، وفيها كانت تعنى إما نقطة، أو مُثَلَّثًا، أو رقعة من الأرض، أو رأس حربة أو رأس رمح. وبتعبير آخر كانت الكلمة

تعنى ما يحدث عند إضافة نقطة ثالثة خارج الخط الذى يتشكل من نقطتين تحددان مسار الخط. والنقطة 'الغريبة' تجعل الخط مثلثًا، أو رأس رمح أو حربة. وكانوا يستخدمون الكلمة أيضًا للدلالة على الأرقام الفردية، أى الأرقام غير الزوجية، إذ إن الزوجية تعنى التساوى لأنها تقبل القسمة على اثنين. وهكذا تتعقد خيوط الحبكة! كانوا يطلقون على الشخص الذى يُدْلِى بالصوت الفاصل فى لجنة من لجان التحكيم اسم 'الغريب' أو 'الفرد'. وفى الانجليزية الحديثة تعبير يقول بأن "الوقوف المفرد" معناه الشقاق، وهو ما كان التعبير يعنيه فى اللغات الجرمانية الشمالية القديمة أيضًا، ورأب الصدع يقتضى العودة إلى الاتفاق أو 'التساوى'. وكثيرًا ما تحتاج لتحقيق ذلك إلى استدعاء حكم غريب أو فرد 'خارجى' وهو ما نسميه فى القانون الطرف الثالث أو 'الغير' حتى يعلن أن الطرفين قد 'تساويا' إذا لم يكن القانون ينص على ذلك، أو إذا لم يستطع الطرفان الاتفاق فيما بينهما حول وسيلة تحقيق التساوى. أى إنك تحتاج إلى 'الغريب' أو 'الفرد' حتى تحقق التساوى والعدل وإلا ظللت إلى الأبد فى شقاق.

فإذا كان لدينا طرفان فحسب – وهو رقم زوجى – نشأ الخوف من أن يتجمد الموقف، أو أن يصل إلى طريق مسدود أو إلى نوع من الحرب الأهلية، وفيها يبالغ كل طرف فى تقدير ما أصابه من أضرار وفى إنقاص قيمة الأضرار التى أحدثها فى الآخرين الذين يعتقدون، مثلما يعتقد الكثيرون، منا، أن 'التساوى' أى الاقتصاص يعنى إبادة الطرف الآخر. وإذن فلابد من 'رجل ثالث' لحل الأزمة وإنهاء الجمود، بحيث لا يتمثل عمله فى 'حل العقدة' بقدر ما يتمثل فى إقناع كل طرف بأن خيوط هذه العقدة تشل حركته. وقد يتمثل عمله فى حل إبداعى مبتكر، يعرفه كل والد لديه أكثر من طفل واحد، وهو إقناع كل طرف بأنه فاز على الطرف الآخر. أى إن مهمة هذا 'الفرد' الغريب أن يمنع 'التساوى' من

التفاقم فتستحيل السيطرة على الموقف، بأن يقنع الطرفين بمفهوم مقبول للتساوى.

ويوجد فى هذه الألفاظ من ظلال المعانى ما يوحى باتجاه مضاد للمبالغة فى تقدير الأضرار التى أصابتنا والانتقاص من الأضرار التى نُحدثها. فإن 'لعبة الشرف' قد تدفع الناس إلى التهوين من الإساءات التى لحقتهم (''تظن أنك آذيتنى؟ لا! بل لم أشعر بأى أذى!'') وتضخيم الأضرار التى أحدثوها إذا كان لديهم شك فى قدرتهم أو صلابة الشخصية اللازمة للتساوى معهم أى الاقتصاص منهم (''ضربته ضرباً مُبَرِّحًا''). والتهوين من الأضرار التى أصابتك وسيلة رخيصة من وسائل التصدى للإهانة والأذى، أى إنها أرخص كثيراً من 'رقة البشرة' التى تعرضك للقيام بالثأر مرات عديدة. فإذا نجحت فعلاً فى إقناع الآخرين بأن التهوين من الأضرار التى لحقتك لم يكن دافعه الجُبْن بل شدة المراس الحقة فقد صُنْتَ شرفك بوسيلة رخيصة دون أن تبدو رخيصاً.

لا تَسْتَبْعِدْ هذا كله باعتباره نظرية 'ملتوية' للعدالة وضعها جماعة من محاربى الڤايكنج الذين يمسك كل منهم 'بلطةً' فى يده! إذ إن أرسطو نفسه جعل العدالة مسألة تحديد السعر، وربط بينها وبين المعاملة بالمثل والتوازن. وتقول لنا آن بيپين بيرنيت، الباحثة فى المسرحيات المأساوية اليونانية، إن اليونانيين ''لم يكونوا يرون أن الانتقام مشكلة بل يرونه حلاً. كان يمثل لديهم شكلاً من الأشكال اللازمة لسداد الديون''. بل إن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا أشد وضوحًا منه فى القول بأن معنى العدالة هو العودة إلى نقطة 'التساوى'، وكانوا يرون أن النظام الكونىَّ كله يقوم على سداد الدَّيْن والانتقام. فالشتاء 'يُسوِّى' حسابه مع الصيف، والصيف مع الشتاء، والحرُّ مع البرد، وهكذا دواليك. أو كما قال جريجورى ڤلاستوس: ''إن تحقيق العدالة كان يعنى حرفيًا 'العودة

إلى التعادل [أو إلى التكافؤ أو إلى التساوى]" . وكان المبدأ الذى يقوم عليه ذلك هو مبدأ التبادل: تقديم قيمة معادلة للقيمة التى أُخِذَتْ. وهذه الكلمات نفسها تنطبق على الانتهاء من معاملة تجارية... مثلما تنطبق على إقامة العدالة". والتزام عِلْم الكَوْن عند اليونان الأوائل بالاتزان، والتساوى، والتعادل، وتقديم المثيل لما تأخذه، حظى بتأكيد جديد قوى بعد ما يزيد على ألفى عام عندما وضع إسحاق نيوتن قانونه الثالث للحركة الذى يقول: لكل فعلٍ رَدُّ فعلٍ مساوٍ له في المقدار ومضادٌ له فى الاتجاه. إنه مبدأ صيغ صياغة بالغة الإيجاز، وهو يعنى أن حافر الحصان الذى يضرب الأرض يجد رَدّ فِعْلٍ مماثلاً فى نوعه من الأرض التى ترد الضربة له بالقوة نفسها.

ومثلما كان الحال عند الجرمانيين أو التيوتيين، كان الحال عند الرومان أو اللاتين. خذ مثلاً الكلمة التى نُطْلقها على الحَكَم وهى كلمة (**umpire**). إنها كلمة مستعارة من الفرنسية (**noumpere**). وماذا كانت تعنى؟ إنها تعنى ما نعنيه بالكلمة الانجليزية (**nonpeer**) أى غير مساوٍ أو غير مكافىء أو غير معادل. أى إنه بإيجاز ما يعنيه تعبير الفرد أو المفرد أو الغريب، وهو الذى يتضمن نفس فكرة عدم التساوى أو عدم الاعتدال، ويشير إلى ضرورة وجود 'رجل ثالث' عندما يتحتم اتخاذ قرار ما، وهى الفكرة التى نجدها إذن فى عالم اللغات الرومانسية أى المنبثقة عن اللاتينية، مثلما نجدها فى اللغات الجرمانية الأصل.

فحسب، وحتى، وتماماً، ومجرد

ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد. انظر استخدامنا العارض لكلمة (**just**) التى قد تعنى 'فحسب' أو 'بدقة' أو 'تماماً' وغير ذلك فى شتى السياقات، إلى جانب دلالتها على العدل أو الصلاح. ولكنها فى تلك السياقات تُستخدم بصفتها من الحشو اللازم للإبقاء على إيقاع الجملة

أو لضبط بنائها النحوى. واتقان تعلم اللغات الأجنبية والحديث بها بطلاقة يقتضى إحكام استخدام هذا الحشو.

بل إن كلمة (**even**) التى سبق إيراد معناها كثيراً ما تستخدم حشواً (مثلما تستخدم الكلمة الجرمانية الشمالية القديمة التى اشتقت الكلمة الإنجليزية منها) وبين البريطانيين أكثر من الأمريكيين، وفى القرن السادس عشر أكثر من الحادى والعشرين، ولكنها عندما تنهض بهذا الدور فإنها تقوم بنفس المهام التى تقوم بها كلمة (**just**). والواقع أننا سوف نجد الكلمتين مترادفتين إذا تتبعنا مجالات معانى كلمة (**just**). وكان الكتاب المقدس وشيكسبير يفضلان استخدام (**even**) على (**just**) بنفس المعنى. ولماذا إذن تقوم هاتان الكلمتان بهذه المهمة؟

الواقع أن التداخل بين معانيهما إلى هذه الدرجة الكبيرة يدل على رسوخ ترادف فكرة العدالة مع فكرة التعادل أو التساوى، عند الناطقين بالإنجليزية على الأقل. إن هذه الفكرة العميقة شائعة حتى فى مناقشاتنا العادية. وانظر كم مرةً فى اليوم يستخدم الناطق بالانجليزية كلمتى (**just**) و (**even**). (ولنا أن نشير أيضًا إلى تعبير آخر بالانجليزية هو **right now**، والمعروف أن المعنى العام هو 'الآن فعلاً' وإن كان المعنى الأصلى هو '**الآن حقًا**') وفى جوهر هذه الكلمات يكمن معنى الدقة والتحديد الذى تنبثق جميعًا منه، ولكن الدقة تُصَوَّرُ فى صورة عارضة الميزان وقد استقرت فى وضع الاتزان، عندما تتساوى الكفتان، وتتعادلان وتتكافآن، وتستقيمان معًا. وهكذا فإن الكلمتين المذكورتين لن يكون لهما معنى إذا كان القياس سوف يفضى فى نهاية الأمر إلى ترجيح كفة على كفة بدلاً من اتزانه الكامل.

يتسم أسلوبى بخصائص معينة، وأنا على وعىٍ ببعضها وغير واعٍ بالبعض الآخر. إننى أبدأ جملاً أكثر مما ينبغى بكلمة 'ولكن' ، ثم أحاول

التنويع فأغير بعضها إلى 'ومع ذلك' مثلاً أو 'ومع هذا' . ولكن هذه الكلمات كلها لا تقوم بعمل أدوات العطف بقدر ما تتحول عندى إلى حشو وحسب. هل أحاول فعلاً أن أتخلص منها وأبنى أسلوبى بناءً يتيح تجنبها؟ محال! لم أجد فى الواقع ما يمكننى من ذلك. وينتابنى القلق أيضًا لأننى أستعمل عددًا أكثر مما ينبغى من كلمتى 'وحسب' و'حتى' - وأنا أعنى ما أقول. ولقد نَخَلْتُ مخزون الكلمات المتاحة كلها بحثًا عن بدائل عن بعضها. واستطعت أن أستبدل ببعضها كلمتى 'فقط' و'مجرد' ، لكننى خشيت أن هاتين الكلمتين سوف تصبحان خصيصتين أسلوبيتين أيضًا. ومن شأن المحرر الجاد الصارم أن يحذف عددًا كبيرًا قد يصل إلى نصف عدد ما أستخدمه من كلمتى 'وحسب' و'حتى' ، ما دام الحذف لا ينتقص فى الواقع من جوهر المعنى، فى حالات كثيرة، ولا من جوهر القضية المطروحة. لكننى لا أستطيع أن أحذف أكثر من كلمة منهما أو كلمتين لأن كلا منهما تضفى دقة يصعب وصفها، إما من باب التحرز فى التعبير وحسب، أو لإضفاء التأكيد اللازم، حتى يتمتع مستوى التزامى بأقوالى بدرجة من الدقة تفوق ما يتأتى لى دون استعمال هاتين الكلمتين. والواقع أنهما ذواتا موقع أساسى فى موقفى النفسى من تعبيرى المكتوب إلى الحد الذى يجعلنى أشعر بقدر محدود من الدُّوَار حين أحذف إحداهما. وفى اللحظة التى أوشك أن أحذف كلمة منهما، أُصاب ببعض الدُّوَار الذى يتدخل لإنقاذ تلك الكلمة! تقول إنه جنون؟ لكننى أحس كأننى أقوم ببتر عضو من أعضاء جسدى. لا أكاد أصدق أن الكلمات التى لا تكاد تعنى شيئًا فى ذاتها تعنى كل هذا فى الواقع.

ويوجد مصطلح قانونى آخر يستخدم من قبيل الحشو، ويتصل بموضوعنا اتصالاً وثيقًا. إن الفعل **(quit)** أو **(quiet)** معناه تلبية مطلب أو الوفاء به أو تسوية الحسابات. وهذا الفعل فى إحدى هاتين الصورتين

هو أصل كلمة الحشو (**quite**) بمعنى 'تماماً' فى عبارة 'صحيحٌ تماماً' . ما عليك إلا أن ترجع إلى معجم أوكسفورد الكبير. وانظر كم يتشابه عمل كلمة (**quite**) بعمل كلمة (**just**): إنها تستخدم للتأكيد وللتحرز فى القول أيضًا، ولكن الغاية هى ضمان الصحة الكاملة للأحكام التى يصدرها المتحدث.

ويكفى هذا الاستطراد عن استعمال كلمتى (**just**) و (**even**) إذ ينحصر هدفى فى لفت نظر القارئ إلى الموقع الأساسى الذى تشغله فكرة العدل والاعتدال أو الاستواء فى إضفاء الدقة على الدلالة الإحالية فى اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية. فحتى لو كانت هاتان الكلمتان لا تعنيان شيئًا تقريبًا فإننا كثيرًا ما نستخدمهما فى قياس ألفاظنا. وهذا يعنى وجود نظرية للعدالة فى محادثاتنا العادية، وهى نظرية للعدالة تجعلها تدور حول تسوية الحساب، نظرية تتسم فى جوهرها بالقياس وإحداث التوازن.

دفع ثمن السلام

والعودة إلى نقطة الصفر على الميزان تنتمى إلى 'البناء التحتى' أو ما يسمى البناء العميق لبعض الأفكار الأخرى الأساسية فى إقامة العدل، وتسوية المنازعات، ومعالجة المساوئ، وإحلال السلم والحفاظ عليه. خذ مثلاً كلمة (**pay**) الانجليزية بمعنى يدفع. ولأكرر ما قلته: إن العدالة الجديرة بهذا الاسم موضوعها الدفع، تسديد الديون ودفع ثمن شىء ما. فالكلمة مشتقة من اللاتينية **pacare** بمعنى يُرْضى أو يُهَدِّئ أو يأتى بالسلم. ويقول معجم أوكسفورد الكبير عن كلمة **pay** "إن معنى الإرضاء أو تحقيق السلم كان يطبق بصفة خاصة على 'تهدئة الدائن أو إرضائه'. " أمر عجيب: كلمة **peace** الانجليزية التى تعنى السلم، والمشتقة من اللاتينية **pacare**، من خلال الكلمة اللاتينية للسلم **pax** ،

تنبع من فكرة الدفع!

إذن فالسلم موضوعه تسوية الحسابات، وتسديد ما تدين به من ديون. والسلام الذى لا يتضمن تسوية الحسابات وإعادة التوازن ليس سلامًا بين متكافئين. بل إن معناه هنا هو القهر أو الاستعباد أو التدنى إلى موقف العميل، أو قد يعنى أن يَسْتَبِدَّ بك الكسل أو الخوف أو الميل إلى الصفح إلى الحد الذى يصرفك عن الإصرار على سداد الديون التى يدين الآخرون بها لك. وبتعبير آخر نقول إن السلام الذى تبتاعه بإعفاء المدين من سداد ديونه (لاحظ أن الإعفاء من مصطلحات العلاقة بين الدائن والمدين) لابد من فحصه بعناية ابتغاء التحقق من أنه لا يقوم على الجُبْن. فالسلام بين طرفين متكافئين يعنى تسوية الحسابات، وسداد الديون وإرضاء الذين يطالبونك بحق من الحقوق ومن ثم تحقيق السلام معهم.

وفكرة السلام ودفع النقود لها جذور عميقة، لا فى اللغات الهندية الأوروبية فقط بل فى اللغات السامية أيضًا. فالمادة اللغوية التى اشتقت منها كلمة شالوم العبرية التى تعنى السلم هى الشين واللام والميم (ش ل م) وجوهر معناها هو السداد العينى للدين، حتى يَسْلَمَ الأمر أى يصبح 'سالما' وصحيحًا كاملاً. إن موضوع المادة هو 'المدفوعات' أيضًا، لكنه أقرب إلى نوع معادلة العين بالعين، حيث ينشد المتضرر تكافؤًا أشد دقة، إما باستعادة الشىء المسلوب نفسه أو باستعادة المثيل المطابق له إلى حد معقول، كما هو الحال عند 'دفع' حياتك فى مقابل حياتى أو إحدى أسنانك فى مقابل إحدى أسنانى. وما لم يتحقق الاتزان بين الحسابات بمعنى تعادل الأصول والخصوم، فلن يتوافر أساس للسلم. فإذا اختل ميزان الحسابات فلابد أن تحذر المنتقم، إذ إنه سوف ينقض عليك ليثأر منك، وسوف يكون له الحق فى ذلك.

ولم يكن القدماء يتسمون بالسذاجة فى هذه القضية. كانوا يعرفون أن البعض قد يتسبب فى اختلال الميزان بعد اعتداله، لكن من يتسبب فى اختلاله لا يستند فى هذه الحالة إلى أى حق. وهكذا يقل تأييد الناس لقضيته. وكان لهذا التأييد أهمية فى تلك الأيام تزيد كثيراً عن أهميته لنا اليوم. ونادراً ما كان فرد واحد يقدم على ذلك فى تلك المجتمعات. وما لم يكن الفرد غبيًا أو أَخْرَقَ أو مريضًا بمرض العدوانية المعادى للمجتمع فلسوف يفكر مرتين قبل أن يناهض آراء الناس دون الاستناد إلى قضية عادلة. وكانت العودة إلى نقطة الصفر فى الميزان، فى مصطلح الحكايات التاريخية الأيسلندية القديمة، تعنى أن يسود السلام "فترة ما" ولم يكن ذلك بالإنجاز الهيِّن. فأهل تلك الحكايات كانوا يتمتعون بنزعة عملية حكيمة. وكانت العدالة 'تشترى' الوقت بمعنى أنها ربما كانت حلاً مؤقتًا، ولم يكن من الأرجح أن تستمر ما دامت الموارد شحيحة وما دام الناس يتنافسون فى سبيل الشرف والمكانة الاجتماعية البارزة وغيرها من الموارد الشحيحة.

وعلينا أن نذكر أن فكرة السداد سرعان ما اتسع نطاقها بيسر لتتجاوز شئون العدالة التصحيحية بمفهومها الضيق. وهكذا فإن قصيدة الفلاح بيرز، التى كتبها الانجليزى وليم لانجلاند فى القرن الرابع عشر، تعتبر مبدأ "**redde quod debes**" (أى سَدِّدْ ديونك) الجوهر الأخلاقى للرؤية الخاصة بالتكفير عن الذنوب. أى إن ذلك المبدأ يتعلق بعدالة التوزيع أكثر مما يتعلق بالعدالة التصحيحية، وإن كان يتعلق بها أيضًا، بمعنى أنه يعالج واجبات الأغنياء نحو الفقراء. والروابط المتداخلة بين العدالة فى التوزيع والعدالة التصحيحية روابط ذات جذور عميقة، ولكن تحقيق "اعتدال الميزان" بشتى معانى هذا المصطلح مفهوم أساسىٌ فى كل منها، وما أكثر المصلحين الاجتماعيين والثوريين الاجتماعيين الذين لم يجدوا بأسًا فى التعبير عن عدالة التوزيع وصياغة مفاهيمها بمصطلحات

العدالة التصحيحية. فهم يقولون إن حيازة الأملاك سرقة، وإذا كان العقار مسروقًا أفلا يحق لمن سُرق أى من وقع ضحية السرقة أن يطالب باسترداد ما سُرق أو بالتعويض عنه حتى يعتدل الميزان؟

الفصل
الثانى

2 القصاص

لا يتيسر دائمًا للطرفين المتنازعين الرئيسيين أن يدركا متى 'يتعادلان'، ومن هنا نشأت الحاجة إلى طرف ثالث أى إلى 'الغير'، كما سبق أن أشرنا. وصورة الميزان توحى بأن حسم القضية ليس بالضرورة بالغ الصعوبة؛ فالميزان آلة كفيلة بالإجابة على السؤال. أى إن 'الوزن' عملية آلية محضة. ولكن ما الذى تُرانا سوف نضعه فى كل كفة؟ ما الأشياء التى يَصِحُّ أن تخضع لحساباتنا؟ وما الذى يقتضيه سداد الدَّيْن، خصوصًا ما دام من المحتمل أن تكون هذه الديون خاصة بالشرف، والإهانة، والدم، بقدر ما هى خاصة بالغنم والبقر والدولارات؟ فمثلاً هل على المدين أن يسدد الدَّيْن وفوائده أيضًا؟

تحقيق التعادل؟

انظر إلى استعمالنا لمعنى تحقيق التعادل: إذا حققت التعادل بأن جعلت الكفة اليسرى ترتفع حتى تعود إلى وضع التساوى، فإنك طبقًا لوجهة نظر معينة قد عُدْتَ لنقطة البداية، لنقطة الصفر. ولكنك من وجهة نظر أخرى لم تحصل على التعويض الكامل، لأنه إذا كان الدَّيْن خاصًا بالشرف، فإن من أساء إليك قد قضى وقتًا مُعَيَّنًا يستمتع فيه باحتقارك وبالتشفىِّ فى إهانتك، ولم يُؤَدِّ تعادل الكفتين إلى سلبه ما تمتع به. وإذا كان قد احتجز ثَوْرًا تملكه أنت فترة ما فإنه قد انتفع بتشغيله فى تلك الفترة.

والتعويض المنصف يقتضى ما يلى: لقد قَهَرْتَنِى والآن حان دورى

لأقهرك وأشهد وأستمتع بإذلالك مثلما استمتعت بإذلالى. هذا هو المعنى الصحيح المقصود بقولنا سوف أتعادل معك. ومن اليسير إدراك العدالة فى ذلك إذا كان ما استوليتَ عليه ظُلْمًا هو ثورى، فالواجب ألا أقتصر على استرداد الثور، بل أن أحصل أيضًا على قيمة استئجار الثور أثناء وجوده معك. وهذا من المواد الأولية التى يتعلمها الطالب فى أول شهر يقضيه فى كلية الحقوق.

لكنه إذا كان *الدَّيْن* يتعلق بالشرف (وفى 'مجتمع الشرف' تندر الديون المعلقة التى لا ترتبط بشرف الدائن) فإن المفهوم من تحقيق التعادل هو تجسيد القصد العدائى أو النية العدوانية لجعل الآخر يشعر بما شعرت به أنت من ألم، وقهره إن لم يكن إبادته. والحد الأدنى لهذا المعنى هو أنك تريد أن يرى الطرف الآخر (وأن يرى الآخرون) أنه قد

تعرض للإذلال مثلما رأى هو ورأى الآخرون إذلاك. وإذا كنا نستطيع بِقَدْرٍ ما من الثقة أن نلوم المسئ لأنه كان البادئ بالإساءة – أى، إذا استحال اعتبار إساءته حلقة من حلقات علاقة عداءٍ يتناوب فيها الخصمان الإساءة، وهى التى تسمى الخصومة – فإن المسئ يستحق صفعة إضافية على وجهه ما دام قد تسبب أولاً فى اختلال التوازن. لكننا مهما أضفنا إلى إذلال المسئ البادئ بالإساءة فلن يمثل ذلك تعويضًا كافيًا عن الإذلال الذى تعرض له الضحية الأول. لن يكون ذلك أكثر من تسوية للحسابات، كما تقضى بذلك أية عدالة جديرة بهذه الصفة.

إن الحِكَمَ المأثورة، والأقدم من سقراط نفسه – من نوع القول بأن الصواب ليس حاصل جمع خطأين أى إننا إذا جمعنا إساءتين أو سيئتين لم نأت بِحَسَنَة – لا تنطبق فى هذه الحالة، لأن الخطأ الثانى وهو التعويض فى هذه الحالة ليس إساءة بل هو ما تقضى به العدالة. أو قل إن ذلك ما تقول به الحجة المضادة، وهى حجة لا ترتبط فحسب بدعاة الانتقام المتعطشين لسفك الدم بل ببعض كبار دعاة الكرامة الإنسانية مثل الفيلسوف الألمانى عمانويل كانط نفسه. ولكن كانط لم يكن يعبر فى الواقع إلا عن فكرة تمتعت بحياة مزدهرة فى شتى ضروب الثقافات على امتداد آلاف السنين. وقد عبر الأديب الأمريكى إدجار آلان پو عن هذه الفكرة تعبيرًا دقيقًا قائلاً "هل يوجد ما يُطَيِّبُ خاطر المرء فيرضى كبرياءه وضميره معًا أكثر من اعتقاده أن ثأره من الأعداء الذين أوقعوا به ظلمًا لا يمثل أكثر من تقديمه العدل لهم فى مقابل الظلم؟" وما دام الميزان النفسى 'الداخلى' لذلك المرء معتدلاً مُسْتَوِىَ الكفتين، بحيث يقيس الظلم الذى حاق به وقيمة رده عليه وفقًا لمعايير مجتمعه، فلن يكون قد قابل الظُّلم حقًا إلا بالعدل.

ولكن فلنفرض أن الحادثة لا تمثل إلا جولة من جولات علاقة عداء مستمرة. ما الموقف فى هذه الحالة؟ هل لابد لنا من اعتبار تحقيق التعادل عملاً واحداً لا يتكرر، أم ترانا نغرق فى الوهم إذا تصورنا أن التعادل يمكن تحقيقه بصورة أكثر من "مؤقتة" ؟ ألا يمكننا إقامة الحجة على أن إغلاق القضية مصطلح سوقى مبتذل يشير إلى أن القضية لم تعد تهم أحداً على الإطلاق؟ لأنه إذا ظل الناس يبدون الاهتمام بالقضية إلى الحد اللازم لاستمرار الخصومة فسوف يكون الزمن نفسه من الأشياء التى توضع فى كفتى الميزان. وهكذا نستطيع أن نُحَوِّلَ الزمن (والأدوار بمعنى 'جاء دورى' و'جاء دورك') إلى نوع من النقود، وأن نتبادل الظلم فيما بيننا - بمعنى أننى قد أصبح مقهوراً فترة ما، ثم تصبح أنت مقهوراً، ثم أعود مقهوراً من جديد - ثم يصبح كل شىء على خير ما يرام فى إطار الاتفاق المستمر بالحفاظ على علاقات عداء متكافئة تقريبًا. ولكن تصحيح الحساب يتطلب قدراً كبيراً من الحكمة العملية والصبر، بل والشجاعة فى بعض الأحيان.

وحين تتوافر الإرادة لاستمرار علاقات العداء فى خصومة ما، أو استمرار العلاقات الودية التى قد تتخذ مثلاً صورة تبادل الهدايا وإقامة الولائم، فإن تحقيق التعادل يتعرض لخطر إنهاء العلاقة أو تعقيد وضعها بالبحث عن مبررات لكل خطوة. ولكن أحد الطرفين عادة ما يجد ذريعة لاستئنافها من جديد، إما بتقديم دعوة جديدة إلى حفل عشاء إن كانت الخطوة إيجابية، أو بإهانة الطرف الآخر أو قتل أحد أفراده إن كانت الخطوة سلبية. وكثيراً ما يزعم وهو يفعل ذلك أن التعادل لم يتحقق فى الواقع مع الطرف الآخر، وإن كان فى الحقيقة قد تحقق إلى الحد الذى يسمح له باستمرار العلاقة لو أراد دون أن يشعر أنه فى موقف يجلب له العار أو أنه جلب العار للآخرين. ويبدو أن إثارة القدر الكافى من الغموض والإبهام ممكنة فى جميع الحالات باستثناء أبسط حالات الديون

المالية، وحتى فى هذه الحالات أيضًا. أفلا يحدث كثيرًا فى حالات "إغلاق الملف" أن يشعر أحد الطرفين أنه الفائز فى تلك الصفقة؟ أفلا يحدث عند إنهاء علاقات كثيرة - سواء كانت عدائية أو وُدِّية فقدت قوتها وحسب - أن يشعر أحد الطرفين أنه تعرض للظلم وأنه يشتبه فى أن الطرف الآخر يقهقه ساخرًا منه فى أعماقه، أو أنه دَبَّرَ إنهاء العلاقة لصالحه؟

لكنه من المهم أن ندرك منذ البداية أن ما أُسَمِّيه ثقافات القصاص لم تكن ذات هدف واحد أو غرض واحد فيما يتعلق بسداد الدَّيْن. فلقد وُجدت حجج مضادة للقصاص، وكانت تُصاغ بانتظام حتى قبل ظهور المسيحية بل إن هذه الحجج أتت بصورة طبيعية إلى الناس، كما لعلك حَدَسْتَ، حين كان يتهددهم سوط المَوْتور أى طالب الثأر. وهكذا كان القلق يدفعهم إلى أن يسوقوا إلى طالب ثأر الدم شتى ضروب الأسباب التى تبرر الصفح والنسيان. وقد أورد لنا المؤرخ اليونانى ثوسيديدس، ابن القرن الخامس قبل الميلاد، نماذج لذلك، كالتى تحفل بها حكايات أيسلندا الأسطورية القديمة. والمعروف أن 'الطرف الثالث' الذى يتدخل لإحلال الصفاء كان يقدم تلك الأسباب والنماذج بسهولة ويسر لتحقيق رغبة المجتمع الكبير فى السلم. بل إن نفس الأشخاص يقدمون حججًا مؤيدة للقصاص أو معارضة له، وفقًا لموقفهم فى النزاع. فإذا كانوا يمثلون الطرف الثالث فحسب تحدثوا عن السلام والحِلْم والصبر، لكنهم إن كانوا يشغلون موقع الضحية، أصبحت حجتهم تقوم على سفك الدم، وإن كان من الممكن للطرف الثالث أن يسوق تلك الحجة أيضًا إذا شعر أن الصفح الذى تبديه الضحية قائم على الجُبْن. ومع ذلك، فإن مطلب سداد الدين فى ثقافات القصاص كان يمثل الموقف الأساسى والافتراض المبدئى والقضية التى لابد من التصدى لها.

ودقة القياس أو الكَيْل اللازمة لإشعار الطرفين بأنه المقياس أو المكيال الصحيح تؤدى إلى أساليب بالغة الدقة والعُسْر فى تقييم الأضرار والتعويض عنها. والقلق بشأن صعوبة الوصول إلى حالات التعادل كامن فى صُلْب النظم البدائية للعدالة، كما إنه ليس بالقضية التى تَوَصَّلْنا اليوم إلى الحل المُرْضى لها. فما إن نخرج عن نطاق قوائم الأسعار المحددة لأسعار أعضاء البدن فى جداول تعويضات العمال، حتى نواجه قضية تحديد سعر دولارى للخسارة المترتبة على فقدان حياة شخص ما. فالباحثون القانونيون فى منازعات لا تنتهى بشأن أسلوب قياس الأضرار اللازم لتحديد الضرر الحقيقى الذى وقع لذلك الشخص والتعويض المعادل له حتى يعود للشخص "اكتماله" . وعلى الرغم من أننا لا نقول رسميًّا إن العقوبة الجنائية تعويضية فإننا لم نتخلص من الفكرة التى تقول إنها أيضًا تمثل 'مدفوعات' من نوع ما، أو سدادًا لدَيْن يدين به الجانى، ولابد لنا على أية حال أن نحدد قيمة معينة تتناسب مع العقوبات الأخرى المحددة لجرائم أخرى. وهكذا نشغل أنفسنا إلى حد القلق بشأن التناسب فى إطار شبكة من شبكات العقوبات، وينتهى بنا الأمر فى الأغلب الأعم إلى تحديد أعداد متفاوتة من سنوات السجن للجرائم المختلفة بناءً على درجة سوئها، بحيث تصبح السنوات وسيلة الدفع ومعياره، بدلاً من العيون أو الأسنان أو الأرواح أو النقود. وكون الزمن مقياسًا للدفع ووسيلة له يضفى حيوية خاصة على المثل المبتذل "الوقت نقود" ، لكنه قطعًا ما يسميه الأنثروبولوجيون "الاستعمال الخاص للنقود".

انظر إلى قانون القصاص، أو قانون رَدِّ الإساءة بمثلها، أو الصاع بالصاع، والذى نجد صياغته الكلاسيكية فى الكتاب المقدس، فى صورة العين بالعين والسِّنَّ بالسِّن. ولنتغاض الآن عن تباين التعبير عن هذه القاعدة فى شتى السياقات فى سفر الخروج، وفى سفر اللاويين، وسفر

التثنية، حيث يثير كل تعبير مشكلات تفسير كبيرة، فإننى أود التركيز على أمور أعم وأشمل. إننا نعتبر القصاص النموذج الكلاسيكى للثأر غير العقلانى، أو رمزًا لمجتمع بلغ تعاميه عن العقل أن يفضل اثنين أعورين على واحد. إننا نشعر بالحرج إزاء ذلك ونسخر ممن ينادون به معتقدين أنهم همجيون قُساة. والحرج الذى يحسه البعض يدفعهم إلى محاولة إنقاذ أقوال الرب من تهمة القسوة والسوقية، قائلين إن القصاص كان - فى سياقه التاريخى والثقافى - يعتبر تحديدًا وقصرًا للثأر وخصومات الدم، أى إن ذلك القصاص يحد ثأرك ويقصره على عين واحدة فقط أو روح شخص واحد فقط فى مقابل كل عين أو روح، بدلاً من المطالبة باثنين أو ثلاثة. وهم يرون أنها قاعدة 'تحسين' وتقدم تدريجى ، تؤدى آخر الأمر إلى عالَمٍ أرحمَ وألطفَ وأرقّ. ربما يكون ذلك صحيحًا، لكنه يبدو لى نصف صحيح فقط، إن كان صحيحًا على الإطلاق، لأن القاعدة تتضمن ما يزيد عن الحد الأقصى، وهو عين واحدة فقط أو روح واحدة فقط، أى إنها تتضمن أيضًا حدًا أدنى، وهو لا أقل من عين واحدة، ولا أقل من روح واحدة. أى إنها لا تسمح للجُبْن فيك أن يدفعك إلى الصفح. ولا يعنى هذا أن القصاص لا يسمح - أو حتى لا يقضى - ببعض حرية الحركة، ولكن هذا موضوع معقد أعود إليه لاحقًا.

ويقول آخرون إن صياغة القصاص فى الكتاب المقدس كانت تُعتبر رفضًا لتحميل المسئولية لشخص آخر - كأن تنتقم من 'س' من الناس لما ارتكبه 'ص' - وهو الذى اقترن بالصياغات الأولى للقصاص فى قوانين بلاد ما بين النهرين (العراق حاليًا). إذ كان المعمول به آنذاك أنه إذا آذى أحدٌ ابن رجل ما، تعرض ابن مرتكب الإيذاء للعقوبة تكفيرًا عن ذنب أبيه. أو إذا اغتصب رجل زوجة رجلٍ آخر، كان على زوجة مرتكب الاغتصاب أن تُغْتَصَبَ فى مقابل ذلك. وهكذا تقول حجة هؤلاء إن القصاص فى الكتاب المقدس يحدد سداد الدين ويقصره على جسد

الجانى وحده. وسفر اللاويين وسفر التثنية ينصان بوضوح على ذلك، ولكن سفر الخروج أقل وضوحًا إلى حد ما، فإننا نقرأ أن الرب يصر فى الأصحاح السابق على أصحاح القصاص فى السفر نفسه على أن الرب ''إلهك إلهٌ غيورٌ أَفْتَقِدُ ذنوبَ الآباءِ فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مُبْغِضِيَّ'' (خروج ٢٠/٥).

ولكن بعض المفسرين الآخرين يشيرون إلى أن القصاص يمكن اعتباره إقرارًا مؤكدًا بوجوب المساواة فى معاملة البشر، على الأقل من غير الأرقاء، لأن العقوبة المفروضة على فقدان عيون العبيد وأسنانهم تنحصر فى تحريرهم ولا تتضمن الحق فى عيون أسيادهم وأسنانهم (خروج ٢١/٢٦-٢٧). وأما الفيلسوف فيلو السكندرى، الذى عاش فى مدينة الاسكندرية المصرية قبيل الميلاد، فإنه يقدم سببًا مختلفًا لتحرير العبد، قائلاً إنه إذا فُرض على السيد أن يفقد عينه فى مقابل عين العبد، فسوف يُحيلُ السَّيِّدُ حياةَ عَبْدِهِ جحيمًا لا يطاق ''وينتقم لنفسه من شخص يعتبره عدوًا لدودًا بأن يكلفه بمهام لا يطيقها البشر''. وكذلك نرى أن قوانين حامورابى، ملك بابل فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، تفرض حدودًا للمساواة فى القصاص بأن تقصر تطبيقه فيما بين الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الطبقة المعترف بها قانونًا. وهكذا إذا قام فرد من طبقة أويلُو (أى الطبقة العالية) باقتلاع عين شخص من الطبقة نفسها أو كسر إحدى عظامه أو إحدى أسنانه، كان عليه أن يفقد عينًا من عينيه، أو سنًا من أسنانه أو أن تكسر إحدى عظامه. لكنه إذا قام أحد أفراد هذه الطبقة بالاعتداء على أحد العامة فتسبب فى فقدانه البصر أو كسر إحدى عظامه فعليه أن يزن ويسلم له ستين مثقالاً من الفضة. وهكذا لم تكن أعضاء الجسد تصلح وسائل للتبادل عبر الخطوط القانونية التى تفصل الطبقات بعضها عن بعض. ولكن مجتمع بنى إسرائيل الذى يصوره سفر العهد (خروج ٢٠/٢٢-٣٢ و ٣٣) كان يفتقر

إلى الطبقات القانونية المختلفة للبشر الأحرار عند حامورابى، إذ لم يكن يعترف - مثل أيسلندا فى عصور الحكايات الأسطورية - إلا بالتمييز بين فئتين: العبد والحر. لكنه ما إن نتجاوز الحد الفاصل بين العبد والحر حتى يُخْلى مبدأ العين بالعين الصارم مكانه لمعايير أخرى بأسلوب لا يختلف عن أسلوب حامورابى.

والذين ينادون بالقراءة أو التفسير الذى يقول بالمساواة يحتجون بأن تشريع القصاص - وهو الذى كان قانون حامورابى قد استحدثه ثم أخذته عنه القوانين القديمة لبنى إسرائيل - كان محاولة لحمل الدولة على تجريم ما كان ينتمى من قبل إلى مجال 'الأحوال الشخصية'، وهكذا تستوثق الدولة أن الأغنياء لن يتمكنوا فى المستقبل من دفع فدية تعفيهم من التعرض للتشويه فى مقابل ما تسببوا فيه من أضرار. ولم يكن للقصاص هذا التأثير، للأسباب التى سوف أبينها. وأما الآن فيكفى أن نقول إن هذه القاعدة لا تتضمن ما يكفل تطبيق القانون على الأغنياء بقدر ما تنص على تطبيقه على الفقراء (إذ كان الأغنياء دائمًا معرضين لمساءلته، فلديهم من الأرصدة ما يجعل مساءلتهم مجدية) وذلك لأن القصاص يهيئ للفقراء الأرصدة اللازمة لتلبية المطالب. أى إن القاعدة تساعد كثيرًا على حل المشكلة الاجتماعية للمخطئ المفلس الذى يحول فقره دون معاقبته بفرض الغرامة المالية، فليس لديه غنم يسدد بها ديونه لكنه أصبحت له أرصدة تتمثل فى جسده وفى أعضاء جسده. وكما كان الحال فى السابق، فالأرجح أن يكون الأغنياء لا يزالون قادرين على إنقاذ أنفسهم من سكين الشاكى بالمال، إذا كان الشاكى يفضل أن يبيع حقه فى عين الرجل الغنى فى مقابل الغنم أوالفضة أو العبيد.

لابد أنك تتساءل فى دهشة: وما الفائدة التى تعود علىَّ من عينك؟ من ذا الذى يريد عين شخص مقتلعة؟ كيف يعيد ذلك إلىَّ ''اكتمالى'' ؟

أعد إلىَّ اكتمالى بالمال، على نحو ما يقصد إليه قانون 'الضرر' و'التعويض' فى أمريكا. لا أرغب كثيراً فى إفساد قصتى بذكر النهاية قبل البداية – فغياب التشويق من الأسباب الكثيرة التى تدفع القارئ إلى ترك الكتاب الأكاديمى بعد قراءة المقدمة – لكننى سوف أقول إن المسألة تنحصر أساساً فيما يلى: نستطيع أن نُرضى أنفسنا اليوم بأقوال مهذبة تفيد بأن أحد أهداف قانون الضرر والتعويض هو إعادة "الاكتمال" أو "السلامة" للضحية (ولنتذكر أن المادة التى اشتقت منها كلمة شالوم العبرية، أى السلام، تتضمن مفهوم إعادة 'السلامة' أو 'الاكتمال') ولكننا، كما سوف نرى، نحقق ذلك بثمن زهيد. فثقافات القصاص كانت بلا استثناء ثقافات شرف، وهو ما أدى إلى تفاعل أشد تعقيداً بين الضرر وبين ما كان يستخدم نقوداً بصورة تقليدية عما هو عليه الآن.

إذا كان من حقى أن أقتلع عينك فسوف تخافنى. ولهذا فى ذاته قيمة، فهو يجعل نظام التعويض القائم فى القصاص نظاماً لا يملك أن يَغْفُلَ مطلقاً عن الشرف، لأن الخوف مرتبط بالاحترام بروابط غير واهية، ومبدأ القصاص قبل كل شىء مبدأ من مبادئ التعويض العادل. وجوانب التعويض فى نظام 'الضرر' لدينا تستبعد الشرف من القضية، وقد يكون من الحكمة أن نفعل ذلك، لأن الشرف – على المستوى الرسمى الذى يعمل قانوننا فى إطاره – قيمة لا يُسمح بأخذها فى الاعتبار إلاَّ فى مجالات محصورة مقيدة تقييداً شديداً وهى مجالات التشهير والقذف، ومفهومنا لها أضيق كثيراً من فكرة الشرف الأخلاقية والاجتماعية الشاملة التى أقيمت فى ثقافات الشرف والثأر.

ويَعرف دارسو ثقافة الشرف أن الشرف والثأر لم يكونا يختصان بالماضى وحده، أو يكشفان عن انشغال لاعقلانى بالتكاليف التى تكبدها الضحية، وإن كان ذلك الانشغال قائماً أيضاً، ولكن اللاعبين الذين

نجحوا فى لعبة الشرف كانوا يعرفون كيف يتطلعون إلى مستقبلهم. وإن لم يكن ذلك يعنى أنهم كانوا نفعيين. كان التطلع إلى المستقبل يعنى التطلع إلى نوعية شرفك، وهو ما كان يقضى بأن تنظر إلى الماضى بين الحين والآخر وتبين أنك قادر على ممارسة 'اللاعقلانية' بالمعنى الاقتصادى. ويصدق هنا كثيراً قول البطل فى مسرحية هاملت لشيكسبير: ''فالمجدُ حقًا ليسَ أن تَظَلَّ مكتوفَ الأَيَادى فى انتظار ما ترىَ فيه قضيةً مَجيدَةْ!/ بلْ أنْ تهبَّ فى نُبْلٍ لِخَوْضِ المَعْمَعَةْ!/ حتى وَلَوْ مِنْ أَجْلِ قَشَّةْ!/ إنْ كانَ ذاكَ الأمرُ ماسًا بالشَّرَفْ'' (٤/٤/٥٢–٥٦) ولن تستطيع ببساطة تزييف لا عقلانيتك حتى تبدو عقلانية، فالأذكياء يستطيعون كشف ذلك التزييف.

وكان خوف الناس منك أمراً لا غبار عليه فى نظرهم، ما دام هذا الخوف فى الحدود المعقولة (لأنه إن زاد عن الحد قد يدفع الطامحين من أبناء ثقافتك إلى قتلك). واقتلاع عين إنسان حين يكون ذلك من حقك، ولو على فترات متباعدة على الأقل، قد يفيدك فى المستقبل أيضًا، لأن الشرف فى الكثير من ثقافات الشرف كان يكمن فى صلبه قولنا المأثور ''لا تَطَأْنى بقدميك''. والرجل الصالح فى العصر الحديث قد يرى فى هذا القول كيف تتحتم صياغة مبدأ تلافى الضرر فى ظل غياب السلطة الحكومية المسئولة الجديرة باسمها أو عندما يكون على المرء ألاّ يكتفى بالحفاظ على شرفه بل أن يراعى سلامته الشخصية وسلامة أسرته كذلك. وحتى فى هذه الحالة لا يمكن التقليل من قيمة العدالة الأخلاقية والجمالية الأساسية لتحقيق التعادل التام مع غريمك. فالشرف يتمتع بقدرة عجيبة على تحويل الأشياء، فقد يُحَوِّل عملةً لا قيمة لها، مثل عين ميتة ليست بذات قيمة، إلى شىءٍ ذى قيمة عظمى.

مبدأ التعويض

لما كنا قد ورثنا تركة فكرية مضادة للثأر، وتدين بِدَيْن كبير إلى الفيلسوف والكاتب المسرحى الرومانى القديم سينيكا، وإلى الفلاسفة الرواقيين الداعين إلى الصبر على الشدائد، فإننا نتصور أن الثأر يمثل انفلات العيار والانطلاق بلا روية وتبصر، ولكن ثقافات الثأر لم تكن تراه فى هذه الصورة: وإنما كانت ترى أن الثأر لا يمثل فحسب شرعة أخلاقية بل مبدأً جماليًا، وهو جمال التناسب والتوازن. كان الناس يدركون تمامًا أن الثأر له جانب شعرىٌ وشاعرى، وكان ذلك، إلى حد ما، السبب الذى جعله موضوعًا للقصص التى كانوا مولعين أشد الولع بقصِّها. وكانوا يرون أن الرجل الذى ينفلت عياره ويتطرف فى أخذه بالثأر لم يكن يتعدى ما هو حق له فحسب بل أيضًا يفصح عن انعدام الذوق. ولا يعنى ذلك أن أمثال هؤلاء المتطرفين عجزوا عن استثارة الخيال أو عن أن يصبحوا أبطالاً ملحميين بسبب تطرفهم نفسه، فهكذا كان أخيلاس، وهكذا كان - ولو إلى درجة أقل - إجيل فى ملاحم أيسلندا القديمة، والنبى داود فى الكتاب المقدس، ولاَمَكُ أيضًا، وهو الذى نستدل على صدق 'منجزاته' بتفاخره بها فيما حكاه لزوجتيه وربما كانتا ترمقانه بعين الإعجاب والدهشة. وليت أن التاريخ قد حفظ لنا ملحمته التى يسجلها الكتاب المقدس:

وقال لاَمَكُ لامرأتيه 'عَادَةَ' و'صِلَّةَ'
اسمعا قولى يا امرأتىْ لاَمَكَ، وأصغيا لكلامى:
إنى قتلتُ رجلاً لأنه جرحنى،
وفتىً لأنه شَدَخَنى،
فإذا كان قاين يُنْتَقَمُ له سبعة أضعاف
فإن لاَمَكَ يُنْتَقَمُ له سبعة وسبعين ضعفًا.
(سفر التكوين ٤/٢٣-٢٤)

ولكننا إذا استندنا إلى الأدلة المتوافرة فى اللغة الجرمانية الشمالية القديمة، وجدنا أن أمثال هؤلاء المتطرفين كانوا يدفعون خصومهم إلى توحيد صفوفهم فى التصدى للتطرف. بل إن أحد الأمثال فى تلك اللغة يقول ذلك: "عُمْرُ المتطرف قصير". ونقول بإيجاز إن المتطرف الذى يتجاوز الحق المخول له كان عليه إما أن يدفع تعويضًا أو أن يُقْتَلَ. (ولم يكن التطرف فى المثل المذكور يشير إلى الشَّرَه). فثقافات الثأر تدرك أنه لابد من إصلاح الأخطاء بدفع التعويض. وكانت المبادئ السياسية لأى نزاع تركز على ثلاث قضايا رئيسية: الأولى تتعلق بوسيلة الدفع المحددة، إبراءً لذمة المدين، ومقدار ما يدفعه، والثانية من لوازم الأولى وتتعلق بمن تُوَجَّهُ إليه الضربة فى الجانب الآخر، والثالثة تتعلق بالوقت المناسب لتقديم التعويض. وهذا الكتاب يتناول فى المقام الأول وسائل الدفع ومقداره فقط، وأما تحديد من يتلقاه والوقت المناسب للدفع فلا أناقشه وأرشدك إلى كتب أخرى إن كنت تريد الاستزادة.

ولزوم دفع التعويض ليس موضوع خلاف، ولكن الخلاف يدور حول نوع العُمْلة التى يُدْفع بها التعويض: هل هى من العيون أم الأسنان أم الجثث أم الغنم أم الأبقار أم من الفضة - وما مقدارها. أى إن القضايا الجوهرية هى وسائل الدفع - لا مسألة وجوب المحاسبة والدفع - ومقدار المبلغ بأى عملة يتقرر أنها العملة الملائمة. وكانت الألفاظ التجارية نفسها تستخدم سواء كانت العملة هى الدم أو النقود، وهو ما يعبر عنه بدقة لفظ عِبْرِىٍّ مادته الثلاثية هى جُئِلْ (جيم - همزة - لام) والتى تتفاوت ترجمتها فى حالة المبتدأ بكلمة المنتقم أو الفادى المُخَلِّص، أى الشخص الذى يسدد الدَّيْن. ولم يكن سفك الدم يقل فى قيمته التعويضية عن الحصول على النقود.

وكان الرأى السائد بين مؤرخى القانون يومًا ما - وهو الرأى الذى

نشأ فى القرن التاسع عشر، ومن المحال أن نأخذ به نظرًا للأدلة التى تنفيه وإن كنا لا نزال نسمع من يردده كأنما يمثل أقوالاً مُنَزَّلَةً فى كليات الحقوق – يقول إن نظم الثأر أخلت مكانها لنظم التعويض، وهى التى مهدت الطريق فيما بعد لتولى الدولة مهام إقامة العدل، وكان يصاحب ترديد هذا الرأى تعبير عن فرح الجميع بالتقدم الذى تحقق. والواقع أن الثأر بإراقة الدماء قد استمر قائمًا جنبًا إلى جنب مع وسائل تسديد دَيْن صاحب الثأر بنقل ملكية بعض العقارات إليه أو الأشياء الشبيهة بالنقود بدلاً من الدم. أى إن الثأر كان دائمًا يتعايش مع خيار التعويض. وكان الأساس الفكرى واحدًا، على وجه الدقة، فى الحالتين جميعًا: إذ إن وسائل التعبير عن الثأر وعن التعويض كانت تقتصر على مصطلحات تسديد الديون وتسوية المنازعات والحسابات. فلقد كان الثأر تعويضًا يستخدم الدم، لا بدلاً من النقود بل باعتبار الدم نوعًا من النقود.

وهكذا فإنه عندما قام الأحبار اليهود بتفسير الفقرات التى تنص على القصاص فى التوراة قائلين إنها لا تعنى اقتلاع عيون حقيقية أو نزع أسنان مادية بل دفع تعويضات مالية، لم يكونوا، على نحو ما بيَّن داڤيد دوب، يتعمدون سوء التفسير أو يجهلون المقصد الحقيقى للقصاص، "بل كانوا يضعون منهجًا كانت بداياته على الأقل قائمة سلفًا، ولم يفرضوا على النَّصِّ مذهبًا لا علاقة له البتة به". كان الأحبار يدركون أن الفكرة الأساسية تدور حول الدفع وتسديد الدَّيْن. ولم تكن المشكلة فى أوائل عهد ثقافة القصاص مشكلة فكرية بمعنى أنها كانت ثقافة بدائية إلى الحد الذى عجزت معه عن فهم فكرة المبادلة، ولكنها كانت مشكلة عملية تنحصر فى كيفية قياس القيمة وكيفية العثور بعد ذلك على وسائل الدفع المناسبة، أى بعد البت فى مقدار القيمة. ومن زاوية معينة، كانت المشكلة مشكلة النقود، بمعنى كيف يمكن القيام بالوظائف المعيارية للنقود، وهى أن تكون وسيلة دفع ومعيارًا للقيمة.

ولنذكر أن الصياغة الكلاسيكية للقصاص قد نشأت قبل شيوع سك العُمْلة، أى قبل وجود النقود الجاهزة المُيَسَّرة ذات الأوزان المحددة والنقاء المحدد لمعدنها وذات القيم الواضحة. كان الناس يتوسلون بشتى الأشياء للقيام بشتى الأدوار الشبيهة بأدوار النقود. وحتى بعد أن بدأ سك العملات – التى ظهرت أول الأمر فى مملكة ليديا، فى غربىّ آسيا الصغرى، فى القرن السادس قبل الميلاد – كانت العملات المتاحة دائمًا قليلة. والكتاب المقدس يتحدث عن 'الشاقل' وهو ربع أوقية من الفضة باعتباره وحدة لقياس القيمة، مثلما تفعل القوانين الأقدم منه، من سومرية وبابلية وأشورية. ولكن هذا الشاقل كان وحدة من وحدات الوزن، لا عملة محددة الثقل من الفضة، ولم يصبح كذلك إلا بعد منفى اليهود فى بابل. وهكذا فإن إرْمِيَا عندما قام بدور المخلِّص الذى فَكَّ رهن حقل ابن عمه، قام "بوزن المال، سبعة عشر شاقلاً من الفضة. وكَتَبْتُهُ فى صكٍّ وخَتَمْتُ وأَشْهَدْتُ شهوداً ووزنتُ المال بموازين" (إرمياء ٣٢/٩-١٠).

ويجب ألا نتصور أنه ما دامت المصادر تذكر وحدات حسابية لقياس القيمة فإن 'مادة' هذه الوحدات – ولتكن مثلاً شواقل من الفضة أو الذهب، أو شعيرًا أو ثيرانًا – كان يدفعها المرء فعلاً إلى غيره، إذ لم تكن المادة التى تشكل الوحدة الحسابية أو القياسية وسائل دفع فعلية أيضًا إلا فى حالات عارضة. ولا يكاد المتخصصون فى تاريخ العصور الوسطى يحتاجون إلى من يذكرهم بهذا، فمصادرنا تبرزه بوضوح وجلاء. وهكذا فإن الملك إينى، ملك ويسكس (عام ٧٠٠ الميلادى تقريبًا) ينص فى قوانينه على أنه إذا كانت دية القتيل تقدر رسميًّا بشلنات من الفضة، فإن المدفوعات الفعلية يمكن أن تتضمن "رجلاً ودرعًا من الزَّرَد وسيفًا، إن دعت الحاجة، لكل مائة شلن". فمعيار القيمة هو الشلنات، ولكن وسائل الدفع هى جسم رجل حى، وأسلحة دفاعية وهجومية. وفى

نطاق تفكير ذلك الملك، كانت أمثال هذه الأسلحة تعتبر امتداداً لجسم الإنسان على أية حال، ولم تكن تبعد إلا خطوة واحدة عن اعتبارها ذات صفة شخصية أو إنسانية وتكتسب من القيمة ما يوازى بينها وبين الأرجل والأذرع، أفليس لنا أن نتساءل: أفلا يقوم القصاص المنصوص عليه فى الكتاب المقدس بوظيفة تتشابه كثيراً مع قانون الملك إينى المذكور؟

لابد لى من الاستدراك هنا: فلسوف نرى أكثر من مرة فى الصفحات التالية أن الناس لم يكونوا يرون أن الدفع دمًا يعادل فى قيمته الأخلاقية والجمالية قبول التعويض غَنَمًا أو عقاراً بدلاً من الحق فى سفك الدماء. كان يُفترض أن الدم يمثل أنبل أشكال العملات، أو على الأقل أكثرها شاعرية. وكما سوف أناقش بتفصيل أشد، كان الناس لا يثقون فيمن يدفعون إليهم المال عند وفاة قريب لهم، وكان عند الفايكنج مصطلح يسخر منهم قائلاً ''إنهم حملوا قريبهم فى كيس نقودهم'' ، أو فى صورة المثل السائر عند رجال القبائل ''إنهم يأكلون دم أخيهم'' إذ إنهم ''لا يعنيهم إلا معدتهم''، مثلما قد يخامرنا الإحساس اليوم ببعض الذنب أو الخوف من أننا لم نحزن الحزن الكامل على وفاة قريب لنا جَعَلَنا المستفيدين ببوليصة تأمين مقدارها مليون دولار. والمشكلة تتفاقم ذاتيًا، إذ إنك إذا طلبت المزيد من المال لأن أخذ المال أقل شرفًا من سفك الدم، فسوف تعرض نفسك للارتياب فى أنك شخص ''يحمل أقرباءه فى كيس نقوده'' وقد تواجه الإغراء بتعريضهم للقتل حتى تحصل على المال فى مقابل أجسادهم. ويكفى أن نقول مؤقتًا إنهم كانوا لا يزالون يعتقدون أنه من الممكن تحقيق تكافؤ الميزان بالمال وبالدم أيضًا، كما إنهم أجادوا إلى حد ما ضَبْط القضية بدقة ودهاء.

جمالُ جَرْسِ العين بالعين والسنِّ بالسنِّ

إذن لماذا لم يَنُصَّ المُشَرِّعُ العبرانى القديم، على نحو ما فَعَلَتْهُ القوانين الجرمانية من القرن السابع إلى القرن الحادى عشر، على أن العين قيمتها ٥٠ شلنًا، والسن ٦ شلنات، والأصبع الوسطى ٤ شلنات، ثم يكل إلى الأطراف أن ينصوا على أنواع البضائع التى ينبغى تقديمها كوسيلة للدفع، تحقيقًا لمعيار القيمة من حيث الشلنات أو الشواقل الفضية؟

ترى هل راق للشارع العبرانى إيقاعُ العبارات ورشاقتها، وهى العبارات التى تدل على الحسم فى تحديد التعادل التام، مثل عبارة العين بالعين والسن بالسن؟ هل كان السبب الأول أن أنغام الابتهالات التى يوحى بها التعادل كانت ذات وقع جميل، وتبعث فى الجسم رعدة؟ وإذا كانت نبراتها جميلة فما السبب؟ يبدو أنها سلبت أفئدة جامعى الأسفار الخمسة الأولى فى الكتاب المقدس، أى التوراة، وإلا فلماذا كرروا التعبير عن شتى صور القصاص ثلاث مرات؟ ولقد سبق أن أشار الشُّرَّاح إلى أن السياق لا يتطلب ذكر صيغة العين بالعين فى النص على القصاص الوارد فى التوراة؛ بل تبدو الصيغة فى صورة الإضافات المدرجة من باب التأكيد، ودون أن تكون مناسبة حقًّا، خصوصًا فى سفر اللاويين وفى سفر التثنية. وقد يكون الجانب الجمالى قد لعب دورًا كبيرًا فى هذا الصدد.

والصيغ الواردة فى الكتاب المقدس لا تقتصر على العيون والأسنان. ويبدو أن المُشَرِّعَ والجامع تحمسا حماسًا لم يسمح لهما بالتوقف، خصوصًا فى سفر الخروج "نفسًا بنفس، وعينًا بعين، وسنًا بسن، ويدا بيد، وقَدَمًا بقدم. وكَيًّا بِكَيٍّ، وجُرْحًا بجُرْحٍ ورَضًّا برَضٍّ". ولكن المرات التى يتكرر فيها ذكر ذلك تختصر الصِّيغة الواردة فى سفر الخروج.

وسفر اللاويين يضيف ''صَدْعًا بِصَدْعٍ'' إلى العيون والأسنان، ويحذف الباقى، وسفر التثنية يبقى على الأرواح أو الأنفس والعيون والأسنان والأيادى والأقدام كما وردت فى سفر الخروج، ويحذف الحروق والجراح والرضوض.

كانت أعضاء الجسد المشتركة فى جميع الصيغ هى العيون والأسنان. ويبدو أن أمامنا قوة غامضة تدفع إلى 'تقطير' القاعدة فى أصفى صياغة لها وأفعلها. وعندما نصل إلى المسيح ﷺ يكون الاختصار قد وصل إلى صورته الحديثة المُحْكمة. وتبرز عبارتا ''العين بالعين والسن بالسن'' عند المسيح وتتخذان قوة تستولى على انتباهك. فَلْنَنْسَ الأرواح أو الأنفس والأيدى والحروق والأقدام والجروح والرضوض. وهو يقول فى الموعظة فوق الجبل ''سمعتم أنه قيل عينٌ بعين وسن بسن''. لقد كانت العبارة التى كان الجميع يذكرونها، لأن المسيح يفترض ''أنهم سمعوا أنه قيل'' والحق أنهم سمعوها. كانت عبارة ''العين بالعين والسن بالسن'' تقترب من كونها مثلاً سائرًا فى عام ٣٠ للميلاد.

ويقول الباحث دوب إن المسيح ﷺ كان يعرف أن القصاص فى الصيغة التى ورد بها لم يكن مُطَبَّقًا تطبيقًا حرفيًا فى عصره، مضيفًا إن ضروب الأضرار المبينة فى قانون العهد فى سفر الخروج لم يكن يعاقب عليها فى أيام المسيح ﷺ باقتلاع الأعين وانتزاع الأسنان، بل بدفع المال والمنقولات فقط. وكان الأحبار اليهود قد وضعوا تفسيرًا للقصاص قبل قرنين يقولون فيه إن التعويض المالى هو ما تنص عليه القاعدة. ويرى دوب أن المسيح كان يستخدم الصياغة الشهيرة للقصاص بصفة عامة لمعارضة من يرفع قضية يطالب فيها بتعويض مالىٍّ عن صفع وجهه ويقدم الحجة على ضرورة تحمل العار بسلبية الجَلَد الرواقية (والفلسفة

الرواقية تدعو إلى الجلد والتحمل) أدِرْ له خَدَّكَ الآخر. لا تَسْعَ إلى الحصول على تعويض مالى فى قضية أمام المحاكم. أى إنه كان يعرب عن رفضه للفكرة الأساسية لطلب أى نوع من أنواع التعويض، سواء كان دَمًا أو مَالاً، فى مقابل الإهانة والعار فى هذه الدنيا.

لكنه إذا كان الباحث دوب على صواب، فإن عيسى عليه السلام لم يستخدم الصيغة الموجزة للقصاص إلاَّ للجمال الرهيب الذى تعبر به عن مبدأ التعويض أو التكافؤ. وهكذا فقد اجتذب الشكل 'التصويرى' للقصاص عيسى عليه السلام مثلما يجتذبنا اليوم، لأن جَرْسَ ألفاظه قاهر، ولأنه يعبر تعبيرًا مُحْكمًا عن المبدأ العام للجزاء الوفاق الذى يقول إن علينا أن نرفضه حتى فى الشكل المخفف الذى اختزله الأحبار فيه.

ما سرُّ الأعين والأسنان؟ ولماذا يشكل الجمع بينهما قوة أكبر من الآذان والأنوف، والأقدام بل والأرواح؟ إن العيون والأسنان ترتبط ببعضها البعض فى جميع الصيغ التَّوْراتية. فالسِّنُّ تتبع العين مباشرة فى كل حالة. ويجذبهما شىء ما إلى بعضهما البعض، وربما يكون ذلك هو وجودهما فى الوجه. وعندما يفقأ أوديب عينيه يريد فرويد لنا أن نظن أن أوديب كان بذلك يكبح نفسه، كأنما كانت المأساة تدور حول العجز عن اختيار الشريك الجنسى الصائب أكثر مما تدور حول عجز الرؤية، بجميع معانى ذلك، وكأنما كان الخصاء عملاً أشد كراهية له من طمس بصره إن أراد تشويه ذاته، حتى فى العالم الذى لم يكن خِصَاءُ الذات فيه أمرًا نادرًا. إن العيون تمثلنا فى أشد حالاتنا ضعفًا وجمالاً، وأشد حالاتنا تَفَرُّدًا، وأشدها وَقَارًا وعقلاً، بحيث تمثل قول الفيلسوف فيلو السكندرى إن البصر ''أشرف الحواس وأعظمها''. وللنساء عيون أيضًا.

ولماذا فَقْدُ إحدى الأسنان بالذات وإن كان ذلك شائعًا فى جميع الألعاب الرياضية باستثناء أخفها وأبسطها؟ لا شك أن سلب الروح، أو

فقدان يد أو قدم، أو إصابة الجسم بحرق أو كَدْمة، أشد وقعًا من فقدان سنٍّ واحدة، حتى ولو أخذنا فى اعتبارنا الخطورة الخاصة لتشويه الوجه إذا انكسرت إحدى الثنايا أى القواطع العليا. وأما من يريد تشويه وجه عدوه بحيث يجعله قبيحًا (خصوصًا فى حالة المرأة) بحيث يبدو مخلوقًا شائهًا، فلابد أن يعمد إلى جَدْع الأنف.

ويبدو أن قوة صورة السِّنِّ تعتمد إلى حد كبير على اقترانها بالعين، ولهذا فهى تتلو العين فى جميع صيغ القصاص. ولا يرجع السر فى ذلك إلى ألم خلع السِّن، بل يرجع إلى أن وجودها يقيم التضاد بين ضعف العين وبين شدة سلاحنا الحيوانى وصلابته. وهكذا فالصورة العامة صورة شمول، تمثل كل شىء، من أعظم الأشياء قيمةً إلى أصغرها. وعليك أن تلاحظ أيضًا أن كلا من العين والسن أعضاء مستقلة منفصلة، ومن ثم يمكن انتزاع كل منهما على حدة. وأما أعضاء الجسم الأخرى فيتصل بعضها بالبعض لأنها خُلِقَتْ من نفس اللحم الذى خُلِقَ منه ما يتصل بها من أعضاء، مثل الآذان والأيدى والأقدام والألْسُنِ والأنوف. وأما العين فيمكن أن تكون عَيْنًا فحسب وعلى وجه الدقة، وكذلك السِّن، فحدود كل منهما واضحة، وهو ما يهب كلا منهما قوة بارزة.

تُرى هل يرجع جانب من الرعب الكامن فى صيغة العين والسِّنِّ إلى التلميح الطفيف المضمر بالغضب الذى قد يبلغ حد التهام الإنسان لحم الإنسان، وهو ما قد يخشى المرء أن يصاحب تسديد الديون؟ وهكذا تقول هيكوبا، زوجة بريام ملك طروادة ووالدة هكتور، عن أخيلاس عدو بلادها وعدو ابنها ''أود لو استطعت أن أغرس أصابعى فى كبد ذلك الرجل نفسها فألوكها فى فمى'' ويقول أخيلاس لهكتور ''ليتنى أستطيع أن ألتهمك بنفسى، وليت سورة الغضب فى قلبى تدفعنى إلى تمزيقك إرْبًا والتهام لحم جسدك كما هو''. ونقرأ فى سفر حزقيال فى الكتاب المقدس

"تأكلون لحم الجبابرة وتشربون دم رؤساء الأرض" (٣٩/١٨). وعلى الرغم من أن هيكوبا وأخيلاس، وربما حزقيال أيضًا، يدرك كل منهم أنه يقول كلامًا نظريًا يقوم على المبالغة المشبوبة فإن كلماتهم تتضمن ما يزيد عن الإلماح المضمر بأنهم قد يفعلون ما يقولون لو ظفروا بعدوهم قبل أن ينفثئ غضبهم.

ولك أن تقابل بين هذه الصور للمَوْتور الذى يود أن يأكل عدوه وبين صورة الثأر البشعة التى نراها عندما يخدع المَوْتُورُ عَدُوَّهُ فيجعله يأكل أبناءه. وهذه الأخيرة نراها فى انتقام أتريوس من ثيستيس فى عالم اليونان القديمة، وانتقام جودرون من أتلى فى العالم الجرمانى، وانتقام تيتوس أندرونيكوس من تامورا فى عالم شيكسبير. وذلك ما يحدث لبنى إسرائيل فى العالم العبرانى، فإن لم يُؤَدِّ الخداع إلى تلك الوليمة، فلسوف ينتهى بهم الأمر إليها (حزقيال ٥/١٠).

لأجل ذلك تأكل الآباء الأبناء فى وسطك، والأبناء يأكلون آباءهم؛
وأُجرى فيك أحكامًا، وأُذَرِّى بَقِيَّتَكَ كلها فى كل ريح.

والمقصود بصور أكل لحم البشر المذكورة أن تكون صور تطرف، لا صور اتزان. تُرى هل يمكن أن نجد بعض تألق الإيحاء الذى تتميز به صيغة القصاص الواردة فى الكتاب المقدس عن العين والسِّنّ، فى ذلك الخط الدقيق الفاصل بين التعادل والتوازن فى القصاص من ناحية وبين الجنون الذى يصيب المعاملة بالمثل، وهو الذى نراه فى صورة الآباء الذين يأكلون أبناءهم فيأكلهم أبناؤهم ردًا على ذلك، من ناحية أخرى؟

فَلْنُنَحِّ جانبًا فواتح الشهية المذكورة، فسوف أعود إلى فكرة قابلية الأجساد للتقسيم وهى التى تستدعى أفكار صلاحيتها للأكل. ويكفى أن نقول الآن إن مقولة العين والسن تمثل تمامًا قاعدة التعادل والتوازن والدقة على نحو مذهل. إنها تقدم إلينا إمكانية الإصابة فى تقدير القيمة.

فالعيون والأسنان، شأنها شأن حبات القمح أو الشعير أو حب الفُلْفُل، ما إن تنتزع من أجسادها حتى تبدو قابلة للاستخدام وملائمة للوضع فى كفتى الميزان. وبذا تكون لدينا القدرة على وزن أشياء منفصلة مستقلة، تكاد تشبه العملات - بل تشبه العملات شبهًا كبيرًا فى الواقع.

الفصل الثالث

دَارُسَك نُقُودِ القِصَاص: عملات عجيبة

3

توحى لنا النقود بالتعادل فى صورة 'أ' = 'ب' ، حيث نرى شيئين مختلفين يعادل السعر بينهما. ولكن المرء نادرًا ما يثق فى أن 'أ' حقًا يعادل 'ب' ، فالمشترى كثيرًا ما يخشى أن يكون قد تعرض للغِشٍّ (لماذا وافق البائع على تقديم السلعة بهذا الثمن لولا أنه قد عقد صفقة رابحة، بل وربح فيها الكثير على حسابى ؟) والبائع كثيرًا ما يخشى أنه قد خُدع (لا شك أننى كان يمكننى أن أجعل المشترى يوافق على دفع المزيد ما دام قد وافق بهذه السهولة على ذلك السعر!). وقد يتعرض سعر الفضة للارتفاع فى اليوم التالى، ولكن السوق قد يزدحم بالعيون فتنخفض قيمتها.

لكننى إذا عبرت عن المبدأ الذى أعنيه باعتباره قاعدة اتفاق فى الماهية هكذا 'أ' = 'أ' بدلاً من التعادل 'أ' = 'ب' ، فإننى أستطيع أن أنعم بظنىٍّ أننى قد حققت التوازن على وجه الدقة تمامًا. فالسعر هو السعر وحسب، والعين بالعين. ولنا أن نعكر صفو هذه الصورة المثالية بالتساؤل عما إذا كانت العين الزرقاء تعادل العين البُنِّيَة اللون، أو العين التى يعيبها قِصَرُ النظر بعين سليمة الإبصار $\frac{٦}{٦}$ ، أو عين أحد 'الخاسرين' بعين أحد الشرفاء. ومع ذلك فإن القاعدة فى هذه الصورة تحقق الزعم الشاعرى فى اتفاق الماهية، وهو تعبير قوى عن التوصل إلى السعر الصحيح على وجه الدقة.

أجزاء الجسم والنقود

والتعبير الكلاسيكى عن القصاص يَسُكُّ بعض العملات. فهو يجعل من العيون أشكالاً من النقود، أو مادة شبيهة بالنقود. فنحن نرى أولاً أن العيون تصبح معيارًا لقيمة العيون، وبهذا تؤدى وظيفة حاسمة من وظائف النقود. ومفادُ ذلك حَلُّ قضية التسعير الناقص أو غير الدقيق للعيون من خلال سلع أخرى. ولكن ترى هل يكون للعيون أن تكون يومًا ما وسيلة من وسائل الدفع، وهى وظيفة حاسمة ثانية من وظائف النقود؟ وهل كان يُفترض أن تقوم يومًا ما بتقديم عين ثمنًا لشىء ما؟ فإذا كانت الإجابة بالنفى فقد عدنا إلى مشكلات العثور على النقد المعادل لقياس قيمة العيون - قطع الفضة، أو الثيران، أو الحبوب، أو الماعز، أو سوى ذلك كله.

وليست مبادلة عين بعين مقايضة بالمعنى المفهوم، فالعيون تقوم بوظيفة شبيهة بالنقود بأسلوب يختلف عن أسلوب المقايضة البحت. إذ إن أولئك الناس كانوا يدركون أن شتى أنواع 'العملات' كانت تستطيع أداء مهام شبيهة بمهام النقود. وكان البشر من أشد أشكال 'العملات' شيوعًا، باعتبارهم من معايير القيمة ووسائل الدفع. وكان الروس (وكذلك الأمريكيون من مُلَّاك العبيد) يقيسون قيمة الأملاك أو العقارات أو الضياع بوحدات من الأنفس أى بأقنان الأرض أو العبيد. ونحن نسمع عَمَّنْ كان لديه عقارًا قيمته ٣٠٠ شخص أو ٢٠٠٠ شخص. وكانت القوانين الأيرلندية الأولى تقيس القيمة بوحدات من الإماء، ولدينا من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن الإماء كانت تستخدم فى بعض الأحيان وسائل للدفع. وحتى حين كان البعض يحاولون دفع القيمة ذهبًا، لم يكن معيار القيمة منفصلاً تمام الانفصال عن جسم الإنسان، على نحو ما نسمع أخيلاس يقول إنه لن يقبل فدية من الذهب لهكتور يعادل وزنها وزن جسم هكتور. والسؤال فى هذه الحالة هو: هل المعيار الأول للقيمة هو الذهب أو كتلة جسم هكتور؟

وكانت قوانين الحيثيين القدماء، الذين عاشوا فى آسيا الصغرى فى الألف الثانى قبل الميلاد، تعتبر البشر من وسائل الدفع ومن معايير القيمة: ''إذا قتل شخصٌ رجلاً أو امرأة فى شجار، فعليه أن يقوم بدفن الجثة، وأن يقدم أربعة أشخاص – رجالاً إن كان القتيل رجلاً، ونساءً إن كان القتيل امرأة – وعليه أن يعتمد فى ذلك على أهل بيته''. (وإذا كان القتل قد وقع خطأ انخفض عدد الأشخاص المدفوع بهم إلى النصف). وكذلك كان الحال فى حكايات أيسلندا القديمة: فقد يكون على القاتل أن 'يدفع' نفسه إلى مال القتيل أو إلى أقاربه حتى يصبح بديلاً عن القتيل ويشغل المكان الذى أخلاه القتيل. وقد حدث فى إحدى القضايا أن قَبِلَ شخصٌ ما أن يُلْحِقَ بخدمته رجلاً قتل ثلاثة من خدمه، بعد أن شهد

الجميع بأن القاتل رجل قدير 'يساوى' ثلاثة من الرجال العاديين.

وكان الحل الذى وضعه الحيثيون لدفع الأشخاص فى مقابل الأشخاص الحل الوحيد الذى رأى تشارلز بَكْلى، الذى كان يعمل كهربائيًا فى سان فرانسيسكو، أنه يستطيع به إصلاح خطئه وترضية والدىْ فتاة فى الرابعة من عمرها قتلها خطأ بسيارته وهو سكران فى عام ١٩٢٢، فقدم لهما ابنته إيزابيل، التى كانت فى الخامسة من عمرها، تعويضًا، وشاركته زوجته فى هذا 'العرض'. لم يكن يرى أن الدولارات تعتبر المال المناسب فى تلك الحالة. وفى أوائل عام ٢٠٠٤، قامت إسرائيل - فى صفقة توسَّط الألمان فى عقدها - بالإفراج عن ٤٣٦ سجينا و'دفعهم' ثمنًا لرجل أعمال إسرائيلى حىٍّ كان أسيرًا ورفات ثلاثة جنود قتلوا فى لبنان.

ولدينا حشد من الأحكام والنصوص القائمة فى القوانين الأولى لدولة ما بين النهرين (العراق حاليًا) والقوانين الجرمانية، والكتاب المقدس، وغير ذلك، والتى تصور البشر فى صورة وسائل سداد الدين. ومبدأ عبيد الدَّيْن، أى الاسترقاق وفاءً للديون، مبدأ قديم نجده فى حكايات أيسلندا القديمة، وفى قصص بنى إسرائيل فى الكتاب المقدس، وفى سومر القديمة، فى القرن الثالث قبل الميلاد جنوبى بابل، وهو يشهد بأن البشر كانوا يُستخدمون معيارًا لضمان الدفع، كما يشهد بأن البشر كان 'يدفع' بهم فى الواقع. وهكذا نجد أن سفر الخروج يشير (٢١/٢١) بصراحة إلى أن العبد يعتبر من مال صاحبه: "وإذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت يده يُنْتَقَمُ منه. لكن إن بقى يومًا أو يومين لا يُنتقم منه لأنه ماله". والمعنى المقصود هنا يزيد عن كون العبد مملوكًا لصاحبه، فإن وصفه "بالمال" يتضمن إيحاءً بأن العبد رهن لدَيْن يدين به آخرون لصاحب العبد. بل إننا نجد أن الكلمات التى تعنى "يساوى كذا"

أو "قيمته كذا" ، حتى فى اللغات الهندية الأوروبية، تُضْمِرُ جذورُها فكرة قيمة مبادلة رجل معروض للبيع أو افْتُدِىَ من الرق أو الأسر.

فهل ينطبق هذا على أعضاء جسم الإنسان؟ على العيون والأقدام والأسنان؟ لك أن تجعل الشخص كله يعمل سدادًا لدينه أو ليكون بديلاً عن فقدان ولدك أو أخيك، أن يصبح رهينة لضمان الوفاء باتفاق معين، ولكن ما عساك أن تفعل بجسم ممزق - وذلك، بطبيعة الحال، قبل عهد زراعة الكُلْية وقرنية العين والقلب؟ السؤال له إجابة، وسوف أصل إليها تدريجيًا.

نقرأ فى موعظة الجبل أن عيسى ﷺ، قبل أن يشير بتحويل الخد الآخر بدلاً من اتباع مبدأ العين بالعين، كان قد أشار إلى العيون قبل عدة آيات، إلى العيون التى ارتكبت خطيئة النظر باشتهاء إلى إحدى النساء. فإذا كانت الرؤية هى أول صفة يقرنها المرء عادة بالعيون، فإن الصفة التالية لها فى ذهن عيسى ﷺ هى إمكان اقتلاعها:

> فإن كانت عينك اليمنى تُعْثِرُكَ فاقلعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يُلقى جسدك كله فى جهنم. وإن كانت يدك اليمنى تُعْثِرُكَ فاقطعها وألقها عنك. لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يُلقى جسدك كله فى جهنم.

(إنجيل متى ٥/٢٩-٣٠)

العيون أولاً ثم الأيدى، وفى الحالتين يكون العقاب، فيما يبدو، على الخطايا. ولكن الاقتلاع والقطع يصاحبهما شىءٌ آخر أعمق منهما فى الواقع. لو كان عيسى ﷺ قد قال "اقلعها وألقها عنك" وتوقف، أو قال "اقطعها وألقها عنك" وتوقف، لكان فَصْلُ العضو عن الجسم يمثل العقاب. ولكنه يبرر الفصل لا بأن يزعم أنه الجزاء الوفاق لِلْعَيْن أو اليد

المخطئة، بل بالحديث بلغة الاستثمار و'إدارة المخاطر' . أى إن العين واليد المخطئتين تشتريان 'بوليصة' تأمين: فالأفضل 'دفع' عينك ويدك الآن من أن تعرض جسدك كله لأن يلقى فى نار جهنم فيما بعد.

تقول إن هذه مجرد استعارة، أو صيغة مبالغة بلاغية؟ ولكن عيسى ﷺ يحرص مع ذلك على أن تظل استعاراته ملتزمة بمنطق العقل. فعندما تنظر إلى امرأة فى اشتهاء وتكون قد زنيت بقلبك، فأنت لا تقتلع العينين، وإن كانت كلتاهما قد ارتكبتا الاشتهاء، بل تقتصر على اقتلاع واحدة. وكان ﷺ يعرف أنه لا يقدم إلى الخاطئ فى الواقع صفقة أجمل من أن تُصدق بطلب اقتلاع عين واحدة فقط، لكنه لم يكن يطلب المستحيل، أى اقتلاع العينين معًا، فهو ثمن لن يدفعه أحد.

وقد وُجد البعض الذين فسروا وطبقوا ألفاظه حرفيًا، وإن لم يكن ذلك بشأن العيون: إذ قام أحد آباء الكنيسة الأولين، وهو أوريجين الألمعى، بخصاء نفسه كى يستوثق من اجتناب الإغراء بارتكاب الخطيئة، أو حتى لا يستريب الآخرون فى أنه يختلس قليلاً من اللذة هنا وهناك. فالخصاء لم يكن من الجراحات النادرة التى كان الرواقيون وبعض المسيحيين الأوائل يجرونها، ناهيك بالخصيان الذين كانوا لازمين للقيام بشتى المهام فى إطار العبادة فى المعابد الوثنية، وهذا من شأنه أن يجعلنا نتمهل قبل الحكم على مدى ما لجأ إليه عيسى ﷺ من الرُّخَص الشعرية. والواقع أن الحل الذى ارتضاه أوريجين لمشكلة الغواية الجنسية كان شائعًا إلى الحد الذى دفع مجلس نيقيه (٣٢٥ للميلاد) إلى الإفتاء بأن الكهنة الذين يُخْصُون أنفسهم طوعًا لابد من إيقافهم عن العمل. كما إن الرب أودين، فى التراث الجرمانى القديم، رأى أنه من المجدى له أن يقتلع إحدى عينيه ثمنًا أى تكفيرًا عن قيامه بالشراب من بئر ميمير، والحصول فى جرعة الماء على رموز السحر السماوية وفَنّ النَّظْم.

ودَفْعُ عضو من أعضاء الجسم تعويضًا منصوصُ عليه صراحةً فى قوانين الملك ألفريد، وهى التى تنص على أن كل من يُدان بجريمة السب العلنى "فيجب عليه التعويض عن فعلته باجتزاز أو قطع لسانه، ولا أقل من هذه العقوبة، وهو لا يستطيع افتداء ذلك بثمن أرخص من المبلغ الذى يُحَدَّدُ طبقًا للدِّيَة المقررة لذلك الشخص" ولما كان أحد النصوص الأخرى فى قوانين ألفريد يقول إن قيمة اللسان تعادل قيمة عين واحدة، وإن قيمة هذه العين تبلغ ثلث قيمة الشخص الكامل، كان عليك أن تدفع، بافتراض أنك رجل حر، مبلغ ٦٦,٦٧ شلنًا فى مقابل الاحتفاظ بلسانك. وإذا اغتصب أى فرد أَمَةً يملكها رجلُ حُرٌّ من الفلاحين أو الطبقة الوسطى، كان عليه أن يدفع للحُرِّ خمسة شلنات، وأما إذا اغتصب عبدٌ أمةً كان عليه أن "يدفع أعضاءه التناسلية". وإذا كان يصعب علينا إغفال عنصر العقاب والتأديب فى نوع العقوبة المطلوب من العبد، فإن ألفاظ النص تتحدث عن الدفع والتعويض لا عن العقوبة.

وتظهر الألفاظ الدالة على الجسم وأعضائه فى أعمق جوهر للأفكار الخاصة بالدفع، والقيمة، والتبادل، والجزية، والضريبة، والقياس، والتأمين، والنقود. بل إن الأورام والبواسير كانت تُستأصل رمزيًا باعتبارها ضريبة أو وسيلة تعويض، عندما أعاد الفلسطينيون التابوت الذى كانوا قد ظفروا به، مع دفع تعويضات تبلغ "خمسة بواسير من ذهب وخمسة فيران من ذهب" (صموئيل الأول ٦/٤). كان الفلسطينيون يريدون بشدة أن يتخلصوا من الطاعون بأسلوب سحرىٍّ يتمثل فى إرسال رموز له. ولكن بنى إسرائيل لم يفهموا معنى الأورام والفئران الذهبية إلا باعتبارها 'مدفوعات تعويض' عن عدم احترام التابوت. ولم يُظهروا اكتراثهم بأنهم حين يقبلون رموز الأورام سوف يصيبهم المرض.

وهاك أمرًا يكاد لشدة وضوحه ألا يحتاج إلى ذكر، ألا وهو أن

الجثث وأجزاءها، وإن لم تقدم باعتبارها رهائن مفرجًا عنها، فإنها تُحتجز باعتبارها رهائن وحسب. وملحمة الإلياذة تقدم لنا مثالاً ضخمًا، ولكننا نجد آلاف الأمثلة الأخرى فى عالم أثينا القديمة.

وعالمنا المعاصر يقدم المزيد منها، ففى عام ٢٠٠٤ قام المناضلون الفلسطينيون باحتجاز رأس جندى إسرائيلى وبعض أجزاء من جثث الإسرائيليين رهينة، وكان الجنود الإسرائيليون يمشطون الرمال بحثًا عن أى أجزاء متناثرة من جثث زملائهم خشية أن تقع فى أيدى أعدائهم. وقالت صحيفة نيويورك تايمز إن الفلسطينيين كانوا "يأملون فى مبادلة هذه الأجزاء من الجثث بسجنائهم لدى إسرائيل".

ومن الصعب أن نتبين المرحلة التى أصبحت فيها أفكار العقاب بديلاً (وإن لم يكن بديلاً كاملاً فى يوم من الأيام) عن الأفكار التى كانت تفقد قوتها بانتظام والتى كانت تعتبر أعضاء الجسد وسائل دفع ومعياراً للقيمة عندما تُقطع أو تُبْتَرُ فى إطار حكم قانونى. إنه موضوع معقد، ولكننى أقدم ثلاثة نماذج سريعة من القانون الثانى الذى وضعه الملك كانوت فى نحو عام ١٠١٥ الميلادى. وتتصدى المادة رقم ٣٠ للمجرم الذى يعود إلى ارتكاب الجريمة، ويخفق فى اجتياز امتحان معين أو محنة معينة، والمادة رقم ٥٣ للزوجة الزانية:

٣٠-٤: فإذا ثبت ارتكابه للجرم مرة ثانية فلن يُقبل أىُّ تعويض سوى قطع كلتا يديه أو قدميه معًا...

٣٠-٥: فإذا ارتكب رغم ذلك آثامًا أفدح فلابد أن تُقْتَلَعَ عيناه، وأن يُجْدَعَ أنفه، وتُبْتَرَ أذناه وشفته العليا وفروة رأسه، ويختار من بيدهم القرار أيًا من هذه لقطعها؛ وهكذا يُعَاقب حماية وإنقاذًا لروحه.

٥٣: إذا ارتكبت زوجة وزوجها فى قيد الحياة، الزنا مع رجل آخر،

وعرف الناس ذلك، فيجب أن تُدْمَغَ بالعار المطلق وتُجَرَّسَ، ويستولى زوجها على كل ممتلكاتها، ويُجدع أنفها وتبتر أذناها.

ونلاحظ التدرج هنا. ففى المادة ٣٠-٤ نجد أن الفكرة، وإن كانت ساخرة بعض الشيء، تعتبر الأيدى والأقدام نوعًا معينًا من النقود يلائم هذه الحالة. وفى المادة ٣٠-٥ يُعرب 'الجزار' عن إحباطه أكثر من إعرابه عن أى شيءٍ آخر، وهو يرى المُشَرِّع يفرض عقوباته الصارمة. ولكننا نلمح، حتى هنا، إشارة طفيفة إلى فكرة التأمين لدى عيسى ﷺ. والواقع أن عيسى ﷺ يجعل 'أقساط' التأمين منخفضة نسبيًا، ويتيح للمرء أن يفسر ألفاظه تفسيرًا مجازيًا، بدلاً من حفزنا فعليًا على تمزيق جسد المخطئ. ولكن الملك كانوت مختلف. والسكاكين جاهزة. وإلا فكيف تنقذ روح هذا الفاسق الذى عاد إلى ارتكاب الجريمة - أعنى دون أن تجعل جسده يدفع ثمن حماية الروح التى تسكنه؟

ومهما يبلغ تعاطف الناس اليوم، فى مخيلتهم، مع الحرص الذى تعبر عنه المادة ٣٠-٥ على حماية روح الخاطئ فلن يروا فيها إلا دليلاً على أسوأ أنواع فساد الطوية. ولابد أن بعض الناس آنذاك كانوا يدركون ذلك أيضًا دون إنكار استمتاعهم بقسوة إنقاذ الأرواح، وأما أولئك الذين كانوا يستطيعون إنكار استمتاعهم، أو لم يجدوا فيها أية متعة فى الواقع، فربما كانوا يعتقدون مخلصين أن العقوبات كانت رحيمة بروح المذنب، وإن لم تكن رحيمة بجسده. ومع ذلك فحين نصل إلى المادة ٥٣ نجد أن الزانية لا تفقد أملاكها فقط بل أيضًا أنفها وأذنيها. أى إن فكرة التعويض قد توارت تمامًا أمام أفكار العقاب، حتى فيما يتعلق بفقدان الممتلكات. والمقصود أن يصبح منظر جسدها مُنَفِّرًا إلى الحد الذى يفرض عليها العفَّة، وأن تصبح فقيرة إلى الحد الذى لا يغرى أحدًا بالتغاضى عن تشويه شكلها فى سبيل الانتفاع بمالها.

دفع حقوق الأرباب أجسادًا ودمًا

وقدم برنارد لوم (١٩٢٤) نظرية غريبة مبتكرة، وإن كنا لا نستطيع رفضها تمامًا، يزعم فيها - استنادًا إلى أدلة يونانية وهندية قديمة فى المقام الأول - أنه قد وجد أصول النقود وقياس القيمة فى قابلية أجساد الحيوان للتقسيم. وشيوع الألفاظ الدالة على النقود والتى كانت تستعمل أيضًا للدلالة على الأبقار أو الماشية من شأنه أن ينزع الجدة عن هذه النظرية، على الأقل فيما يتعلق بالحيوان الحى. فالكلمة الجرمانية القديمة **fé** (الأبقار، الغنم، النقود) والكلمة الإنجليزية القديمة **féoh** (الماشية، الأبقار، الممتلكات) وهى التى اشتقت منها الكلمة الإنجليزية الحديثة **fee** (بمعنى الأجر أو المصاريف) كلمات مشتقة - استنادًا إلى قانون جريم للتحريف الصوتى - من الكلمة اللاتينية **pecus** (الأبقار) التى أتت لنا بالكلمة الإنجليزية **pecuniary** (أى المالى أو النقدى) والجدير بالذكر كذلك أن كلمتى (**cattle**) و (**chattel**) (بمعنى الأبقار) شكلان للفظة فرنسية واحدة فى لهجتين مختلفتين، وإن كانت الكلمة الأخيرة قد تطور معناها فأصبح عامًا وبه ظلال من معنى النقد إذ أصبحت تعنى المنقولات أى الأملاك المنقولة. والبقر والغنم من أولى وسائل قياس القيمة، وروابطهما بفكرة النقود لا تزال قائمة على أدنى المستويات الأساسية لأحاديثنا عن النقود.

ولكن ما يبغيه برنارد لوم هو أن يبين أن فكرة 'الصورة النقدية' للحيوان ليس مصدرها استخدام الحيوان فى المعاملات التجارية المعتادة - فالبقرة أو الثور لا يصلحان وحدات نقدية بسبب ضخامة قيمة كل منهما، ناهيك بضخامة حجميهما، مما يجعل من المحال استخدام أى منهما نقودًا بصورة منتظمة - ولكن مصدر هذه الفكرة استخدامهما أضحيات وقرابين. وهكذا فهو يقول إن المكان الذى يجب أن ننشد فيه

أصول النقود، سواء باعتبارها مقياسًا للقيمة أو وسيلة للتبادل[٢٧] ، هو المعبد، حيث تقدم قرابين وصدقات لوجه الإله المعبود. ويستنتج لوم أن فكرة المقاييس المعممة للقيمة برمتها، بل وفكرة المقاييس الموحدة للقيمة، مصدرها تخصيص حيوانات طاهرة 'شعائريًّا' للأضحيات. إذ كان الناس يعقدون المقارنات بين الحيوانات التى تنتمى إلى نوع واحد، وينشئون بناءً على هذه المقارنة نمطًا معياريًّا أو معيارًا نوعيًّا. وقواعد القرابين الشعائرية تؤدى إلى قواعد نوعية وقياسية: وهكذا نصل إلى وحدة الأضحية المعيارية التى قد تكون ثورًا أو عجلاً أو كبشًا أو حملاً.

وكانت هذه الأضحيات تعنى أن يُشْوَى الحيوانُ ويُقَطَّع، وأن توزع القطع على 'المحتفلين' ، بحيث تزيد قيمة بعض القطع عن غيرها- مثل لحم الظهر والفخذين، كما هو الحال فى ملحمة الإلياذة، أو لحم الصدر والفخذ اليمنى، على نحو ما نجد فى سفر اللاويين فى الكتاب المقدس (٧/٣١-٣٢). ويقول برنارد لوم إن تقطيع جسم الحيوان، بحيث تكون لبعض القطع قيمة خاصة، يُعتبر أول محاولة رمزية محدودة على طريق التمثيل الرمزى للقيمة، وهو الذى أدى آخر الأمر إلى ظهور النقود. ولم يستخدم لوم أدلة من شعب الآزتك القديم (فى أرض المكسيك الحالية). لكنه لما كان الآزتك يفتقرون إلى الحيوانات المحلية الأليفة ذات الحجم الجدير بتقديمها أضحيات، فقد استعاضوا عنها بالبشر. وكما يقول إنج كليندينين دون انفعال، "كان جسد الضحية من المقاتلين يُقَسَّمُ بدقة ويوزع وفقًا لنظام أولوية صارم، فالجذع والفخذ اليمنى يمنحان للقائد الظافر، والفخذ اليسرى لمن يليه فى المنزلة، وعَضُد الذراع اليمنى للثالث، وعضد اليسرى للرابع، والساعد الأيمن للخامس، والساعد الأيسر للسادس".

وكانت الحيوانات المستعملة حيوانات تُعتبر مقدسة للرب، وكانت

عادةً من العجول والثيران فى اليونان والهند فى العصور الغابرة. وكان الناس يرون أن الحيوان يمثل، فى بعض جوانبه، تجسيداً للرب، وهكذا كانوا يشعرون أنهم يقدمون قرباناً إلى الرب ينتمى إلى الرب بدايةً، أو يقدمون الرب نفسه. ونحن نرى هنا ظلال معانٍ توحى بتحقيق اللياقة والتعادل من خلال اتفاق الماهية: أى فلتدفع بربٍّ إلى الرب، أو فلتدفع عيناً فى مقابل عين. ولم يكن ذلك يقتصر على عبادات الأضحيات القديمة، بل نجده فى المسيحية أيضاً: إذ إن النظرية التى أصبحت النظرية السائدة للتجسد الإلهى، تقول إن الإنسان الخاطئ البائس الصامد للحُكْم لم يستطع التعويض الصحيح عما اقترفته يداه، وهكذا كان لابد للرب أن يصبح إنساناً كاملاً (ومن ثم صالحاً للتضحية) وإنساناً ذا جدارة علْيا كفيلة بتسوية الحساب، بأن يدفع نفسه إلى نفسه. وتضحية المسيح لا تزيد عن كونها نموذجاً آخر للقصاص: الرب بالرب، وهو أيضاً حَمَلُ أضحية تقبل التقسيم وبعدها يصبح أيضاً معبوداً.

وأنا أُقَدِّمُ هنا كلمة تحذير: إن هذه القصة التى يبلغ عمر هيكلها الأساسى أكثر من ألفى عام تتخذ شكلاً يقول إن البشر هم الذين كانوا يقدمون أضحيات للآلهة فى بعض المجتمعات القديمة التى كان طابعها الوحشى أشد وأقسى، والتى اندثر معظمها وطمس ضباب الزمن صورتها. كان البشر يمثلون الخيار الأول والواضح لدفع ثمن غضب الآلهة أو لاتقائه إذا لم تكن الآلهة راضية عن الناس. وهكذا وصلت إلينا قصة إفيجينيا فى الأساطير اليونانية وهى التى قدمها والدها قرباناً للإله أرتميس، وقصة إسحاق عليه السلام الذى يقدمه إبراهيم الخليل عليه السلام فى الكتاب المقدس، طاعةً ‹، ويقابل إسماعيل عليه السلام عند المسلمين، وهى قصص نقبلها كما هى باعتبارها تتناول ثقافات عادت إلى صوابها آخر الأمر فأدركت أن الأضحية البشرية كريهة وتكاليفها باهظة أيضاً. ولذلك

فالأفضل تقديم بدائل أرخص.

ولكن لماذا نفترض أن الأضحيات البشرية لابد أن يحل محلها أضحيات من الحيوان؟ وهل نحن على ثقة تامة بأن الحيوان قد حل محل الإنسان لا العكس؟ إن إسحاق المسكين يتصور أن الأضحية من الغنم، ولا يخطر له فى عصره المتقدم أن يظن أن إنسانًا سوف يُضَحَّى به، ناهيك بأن يكون هو ذلك الإنسان: «فقال هو ذا النار والحطب: ولكن أين الخروف للمحرقة؟"» (تكوين ٢٢/٧) وماذا كان رأى ابنة يَفْتَاح فى الميول الرجعية لدى والدها الذى نذرها للرب وضحىَّ بها فعلاً؟ يبدو أنه قد حدث انحطاط فى الخُلُق.

إذا كان الرب على استعداد لقبول كبش فداء لإسحاق عليه السلام فى العهد القديم، بعد أن كان قد طلب إسحاق بدلاً عن حمل، فليس على استعداد لأن يدع الأمور تجرى بهذا الثمن الزهيد فى العهد الجديد، بل لن يصلح إلا ربٌ /إنسانٌ. الكبش فى العهد القديم يمثل صبيًا / إنسانًا، والإنسان/ الرب يمثل فى العهد الجديد حَمَلاً، أو ما يسمى حرفيًا حَمَلَ الرب. إننا نقلب الاستعارة رأسًا على عقب: فالكبش الذى هو رمز الإنسان يتحول إلى الإنسان باعتباره حملاً رمزيًا، والاستعارات الخاصة بالأضحيات من الحيوان تقدم التبرير والطاقة الرمزية للتضحية البشرية اللاحقة، وهكذا تُحَوِّلُ ما كان الثقات من الرومان يعنونه بطقوس العقاب إلى طقوس التعويض، ومن ثَمَّ طقوس التكفير.

والحجة التى يسوقها برنارد لوم تتبع المسار التقليدى الذى يتضمن البدائل التى تقدم أضحيات وتقل تكاليفها باطراد. ولابد أنه على صواب إلى حد كبير، ولكن ذلك المسار لم يَخْلُ من فترات الانقطاع والانتكاس، وهو يقول إن أصل أو جذر فكرة الإبدال نفسها وما تلاها من الرمز للقيمة قائم فى مجال القداسة، والتضحية، ويقول إن فكرة جعل شىء ما

يكَفِّرُ عن شيء آخر قد نشأت فى ذلك المجال: فالثور يرمز للرب، وجزء من الثور يرمز للثور كله، وانتهى الأمر بأن السَّفُّود أو السيخ نفسه، الذى يغرس فى اللحم المشوى، ويسمى 'أوبيلوس' باللاتينية، وهو الذى ما زال قائمًا فى اسم الرمز الكتابى التالى: †) قد أصبح يرمز للحم، وأخيراً أصبح السيخ أو السَّفُّود ضربًا من النقود البدائية، وأصبح اسمًا للعملة اليونانية الأساسية وهى 'أوبيل' . وهكذا فعندما تعود لأكل الكباب المشوى فى السيخ عليك أن تبدى احترامًا لأسلافه العظماء!

ولماذا لا تجد حيوانًا رخيصًا تذبحه بدلاً من حيوان ذى قيمة كبيرة، ثم تستعيض عن ذلك بفطائر مخبوزة فى صورة الحيوان الباهظ الثمن، أو تقدم قطعًا من المعدن طبعت عليها صور الحيوان؟ عجبًا! لقد أصبحنا ننظر إلى شيء يشبه العملة شبهًا كبيرًا، ويقول برنارد لوم إن سلطات المعابد كانت تسك هذه العملات، وتقرضها للناس، وتضعها فى مصرف خاص. وأين عساك أن تجد أو تحتاج إلى صَرَّافى النقود إلا فى المعبد؟ أو على الأقل عند جيرانك. اجمعْ النقود تضعْ حدًا لتقديم ''أضحيات'' يومية! بل إن عملاتنا نفسها لا تستطيع التخلص من ارتباطها الوثيق بأجزاء الجسم، فنحن نقول إن للعملة رأسًا وذيلاً بالإنجليزية (فى مصر 'ملك وكتابة') أى إننا حَوَّلْنَا العملة إلى حيوان، ودائمًا ما تظهر على أحد وجهى العملة رأس إنسان (بل إنها رأس مقطوعة، وهى التى تظهر على العملات الأمريكية من فئة خمسة وعشرة وخمسة وعشرين سنتًا) وهى رؤوس مقطوعة لأربابنا - الرؤساء لِنْكون، وجيفرسون، وروزفلت، وواشنطن - ولكنَّ لها ذيولاً رمزية.

وقد يكون من شأن الدراسات الحديثة أن تشكك فى هذا التحليل، ولكن النظريات الجديدة تعود علينا بربح وفير آخر الأمر. إن جوهر التضحية الدينية يكمن فى الإبدال. ولابد أن 'تتصالح' التضحية وحسب

مع فكرةٍ ما من أفكار الاستعاضة أو الإبدال، مهما يكن غموض الغيبيات التى ترى أن عليها أن تنسج خيوطها حولها. فأنت لا تستطيع أن تضحى بالرب حقًا إلا مَرَّةً واحدة فقط، ومن يضحى بنفسه تكفيراً لا يستطيع التضحية بنفسه حقًا إلا مرة واحدة فقط. فقتل الرب والانتحار يضعان نهاية للأمر فوراً وإلى الأبد، اللهم إلا إذا ابتكر الإنسان نظامًا من الشعائر والطقوس الدينية لعمليات الإبدال، لا للرب فقط بل أيضًا للمضحى بنفسه. وهكذا نجد أن نظام التضحيات الاستعاضية أو الإبدالية فى أديان الهند القديمة يستغل استغلالاً كبيرًا فكرة "المعادل" أو فكرة التساوى، كلما قُدِّمت بدائل من الضحايا الأدنى والأرخص، وفيه يقر الناس وينكرون فى الوقت نفسه أنهم قد حافظوا على التعادل أو المساواة. وتقول لنا ويندى دونيجر مع بريان سميث "إن إعلاء شأن البديل باعتباره 'معادلاً' للأصل يمثل ما يمكن أن نعتبره حيلة لإقراره باعتباره البديل الصحيح".

ولكن ذلك يشترك قطعًا فى الكثير مع قصة تاريخ النقود نفسها، فلقد حلت المعادن الزخرفية محل الناس والأغنام، ثم حل الورق محل هذه المعادن، بحيث أصبح فى مقدورى أن أقدم ورقة نقدية متسخة قيمتها دولار إلى البائع فيقدم لى قطعة من الجيلاتى الرائع بطعم التوت. ونستطيع أن نفسر على ضوء ذلك، وبدقة، مدى الطاقة والجهود الفذة التى بذلتها الكنيسة فى القرن الثالث عشر لإعلاء شأن الخبز الذى يؤكل فى العشاء الربانى (أى القربان المقدس). كما نرى نفس النوع من ضروب خداع النفس والتلاعب الذى تقوم عليه فكرة 'التعادل' فى صلب نظام التعويض عن الضرر الذى نأخذ به الآن، حيث تعود للشخص "سلامته" ويعود له "اكتماله" بالمال حين يفقد طرفًا من أطرافه، ونجده أيضًا فى نظام النقود الذى لا تقوم فيه النقود بوظيفة مستقلة عن وظيفتها النقدية. والورقة المالية التى تبلغ قيمتها دولاراً ورقة نقدية

وحسب، أى إنها ليست خروفًا أو حبة فلفل أو شخصًا أو مترًا من القماش. فإذا كان يجوز اعتبار قطعة من الخبز لحم الرب، فلابد أن تُعْتَبَر ورقة الدولار المتسخة قطعة جيلاتى. ويسير القياس المقارن جنبًا إلى جنب مع الإبدال والاستعاضة، وفى هذا فائدة كبيرة للطقوس الدينية والمعاملات السوقية الصاخبة. وما دام المجال متسعًا لتقدير الطاقة الرمزية للأشياء وتحديد ما عساه أن يكون بديلاً عن غيره، أو يكون معادلاً لغيره، فإن آفاق الفرص تتفتح أمامنا، كما تتفتح آفاق السرقة العلنية.

ويربط برنارد لوم، مثلما فعل غيره، بين فكرة الدِّيَة أو سعر الشخص وبين فكرة التضحية. والكلمة الإنجليزية للدية (**wergeld**) من أصل ألمانى، وتكمن أصول مادة (**geld**) فى اللغات الجرمانية القديمة فى فكرة تقديم القرابين أو الأضحيات إلى الأرباب، ومن هنا أصبحت تحمل المعنى الذى أدى إلى مدلولها عن الضريبة (**Danegeld**) أو الجزية، ثم النقود فى الألمانية المعاصرة. وهو يقول إن فكرة الدية لا يفهم منها أنها تعويض عن خسارة مادية. لا ولا هى تدل على رد الاعتبار أو الشرف، بل هى تدل على الخوف من عدم راحة الموتى فى قبورهم. وأظن ظنًّا أن لوم يخلط بين العلة والمعلول، فالأفكار الخاصة بالموتى المتململين فى قبورهم المطالبين بالتكفير عن قتلهم لا يمكن الفصل بينها وبين الأفكار الخاصة بتسوية الحسابات، وأفكار التعويض، إذ إن حسابات القتيل الذى لم يثأرْ من قاتله حسابات مختلفة ويُهمه تسويتها. والأفكار الدينية عن الموتى المتململين فى قبورهم لم تكن سابقة على المبادئ الأخلاقية الخاصة بالثأر وتسديد الديون. فالواقع أن مطالب تسديد الديون والثأر سابقة فى الزمن، وهى التى تولِّد عقائد من الدرجة الثانية عن الموتى المتململين، أو عن الأرباب الغاضبة التى تريد إرضاءها. أما أن الموتى يتحرقون شوقًا إلى تسوية الحسابات فأمر لا يدعو إلى الدهشة ما دامت

الفكرة نفسها تمثل المبدأ السائد للعدالة بين الأحياء.

وينكر عدد آخر من الباحثين كذلك علاقة القداسة بالدِّيَة، بل يرجعون فكرة الدِّيَة نفسها إلى أصل نشأة النقود باعتبارها معياراً للقيمة، ولا ينحون منحى برنارد لوم فى إرجاع أصول النقود إلى تقطيع أوصال القرابين. وهكذا فإن الباحث سيميل يقول عند مناقشة فكرة الدِّيَة "إن اختزال قيمة الإنسان فى مبلغ مالى يمثل اتجاها بالغ القوة... بل بلغ من قوته أنه لم يكتف بأن يجعل المال معياراً للإنسان، وإنما يتجاوز ذلك إلى جعل الإنسان مقياساً لقيمة المال... وهكذا فإن قيمة الإنسان تعتبر مبدأ التصنيف فى النظام النقدى والأساس المعيارى لقيمة المال". وفيليب جريرسون عالم المسكوكات الأثرية يتبنى حجة الباحث سيميل، ويضيف قائلاً إنه يرجح كثيراً أن تكون كلمة (**worth**) التى تعنى القيمة مشتقة من كلمة (**wer**) أى الإنسان. فالإنسان هو مقياس القيمة. ويقول كل من سيميل وجريرسون إن فكرة تحديد القيمة التى ينبغى دفعها فى مقابل أجساد الموتى وفى مقابل العاهات التى تصيب أجساد الأحياء تأتى أولاً، ثم يتسع نطاقها حتى تشمل مجالى التجارة والسوق عن طريق قنطرة مَهْرِ العروس أو ثمن العروس - أى شراء العروس من أسرتها مقابل مبلغ معين - وعن طريق الاسترقاق.

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن تقطيع الحيوان، وإن لم يكن تقطيع الإنسان، قد يكون مسألة دنيوية محضة هدفها تحديد التعويضات القانونية. والآية التالية من سفر الخروج لا تتضمن أدنى إيحاء بالقداسة "وإذا نطح ثور إنسان ثور صاحبه فمات يبيعان الثور الحىَّ ويقتسمان ثمنه. والميت أيضًا يقتسمانه" (٢١/٣٥). فالحيوان الحىُّ قيمته أكبر من قيمة أوصاله بعد موته، وهكذا لابد من بيعه لتحويله إلى مادة أيسر فى التقسيم، كالفضة أو الشعير، وهى التى يسهل تقسيمها وتوزيعها بدقة.

ولكن هذا الأمر لا ينص على بيع الثور القتيل وتوزيع العائد من البيع، لأنه يسهل الآن تقسيمه وتوزيعه عينيًا دون فقدان أى جزء من قيمته. وهذا النص فى الواقع يأمر بتقسيم حيوانين - الحيوان الحىّ بتقسيم العائد من بيعه، والميت بتقطيعه بالساطور والمنشار. ويحصل كل من الشخصين المتنازعين على نصيب معادل تمامًا لنصيب الآخر من الثور الحى والثور الميت.

تقطيع الخبز وتقطيع الجسد

يتوقف الباحث برنارد لوم دون أن يتابع طرح قضيته المثيرة إلى آخر مداها. فمثلاً ما الذى يفعله عيسى ﷺ، على وجه الدقة، فى العشاء الأخير حين يجعل الخبز يرمز لجسده ثم يقطعه قطعًا ويطلب من أتباعه التهامها؟ أو ما شأن مذهب الوجود أو الحضور الحقيقى للمسيح فى خبز القربان المقدس، ناهيك بما شاع عن طبع صور للمسيح أو للحَمَل على ذلك الخبز؟ إننا نجد هنا من جديد ما يذكرنا تذكيرًا رمزيًا بارزًا بقابلية الأجسام للتقسيم (والالتهام). بل نجد هنا أيضًا إلماحًا بالنقود: أفلا نجد هنا فكرة الجزء الذى يمثل قيمة الكل، بل القسم الذى يحمل القيمة المجمدة للكل، حيث يصبح الرمز، مثل العملة المعدنية أو الورقية، موقعًا للقيمة بسبب يسر تناولها ونقلها وتوحيد أشكالها؟ وما شأن التهام لحم حَمَل الأُضحية، وكذلك مشاركة الحَمَل طعامه على المائدة نفسها على نحو ما نجده فى العشاء الأخير، لو لم يكن أكله والأكل معه أمرين يتعلقان بإنشاء التزام ما وتلبية هذا الالتزام؟

إن المشاركة فى الطعام تربط بين الناس بعُقَدٍ من الالتزام المتبادل والتهامهم حرفيًا يربطهم بك إذ يصبح الرب غذاءك وسندك كما يصبح لحم جسدك نفسه، سواء كنت تأكل الكباب فى السيخ أو السَّفُّود أو الخبز الذى يقدمه عيسى ﷺ لك. فأنت ما تأكله. وعلى المؤمنين أن

يأكلوا أربابهم/ ربهم. ولدينا قصص معجزات كثيرة انتهت إلينا من العصور الوسطى ونقرأ فيها أن المتشككين يشهدون بصدق الحضور الحقيقى المذكور، إذ شاهدوا قطعة الخبز المقدمة فى القربان المقدس وقد تحولت إلى طفلٍ فى اللحظة التى يرفعها الكاهن فيها، وهنا يُصَلِّى الجميع له، ثم يقطعه الكاهن قطعًا صغيرة ويوزعه على الحاضرين الذين يلوكونه فى أفواههم. لا يمكن الفصل بين الولائم والخصومات، أو بين الأجساد والنقود، أو الأكل والالتزام والتبادل.

ونجد مجموعة الأفكار نفسها التى تجسد الأهمية الأساسية للأكل والتقسيم والتوزيع والالتزام وإنشاء الديون قائمة فى كلمتنا الإنجليزية الحديثة (**lord**) (التى قد تعنى المالك أو السيد) وهى صورة مُدْغَمَةٌ ومحرفة لكلمة من كلمات اللغة الإنجليزية القديمة وهى (**hlafweard**) والتى تعنى حرفيًا "حارس الرغيف أو مالك رغيف الخبز"، وتحولت الكلمة على مر الزمن، عبر صور كثيرة إلى 'لورد' الحديثة. وماذا كان اسم الخادم أو أحد أفراد الأسرة؟ كان (**Hlafaeta**) أى آكل رغيف الخبز. وكان آكلو الرغيف، مثل حواريى عيسى ﷺ، يدينون لسيدهم بالولاء والطاعة، كما يدينون بجانب من عبء الثأر له إن قُتل. وخبز السيد هو السيد بل مادته نفسه، ومن ثَمَّ فهو "يصبح" كيانك أنت بكل معانى الكلمة. ومن تأكل الخبز معهم يصبحون كذلك رفاقًا لك، وكلمة رفيق أو صاحب أى (**companion**) تتكون من مقطعين : الأول يفيد معنى المعية (**com**) والثانى معنى الخبز (**panis**). وفكرة تبجيل ما تأكله – سواء كان عيسى أو حيوانات الأضاحى أو ما تصيده أو قِرَى مضيفك – فكرة عميقة الجذور، ويكاد يكون من الشائع أنثروپولوچيًا أننا نُعَوِّضُ الذين نأكلهم بأن نجعلهم سادتنا أو حكامنا أو أربابًا بمعنى من المعانى. والسمكة 'داجون' تُعتبر رب صيادى السمك، والربوبية قائمة فى الثور لدى قدماء اليونان وفى الحَمَل لدى المسيحيين الذين يقولون إنهم

ينحدرون فى نسبهم من الرعاة. بل إننا قد نجد حتى فى طوطمية حيوانات الأفلام الكاريكاتورية صورة مخففة من هذا النوع من العبادة.

وانظر كذلك ذلك الهوس الذى ساد فى العصور الوسطى وكان يتجلى فى عبادة بعض أجزاء أجساد القديسين، وتقسيمها ووضعها فى صناديق من الذهب والفضة، ونقلها وسرقتها ورهنها فى مقابل فدية معينة. وكانت تجارة هذه الرفات تجارة فى أجزاء الجسد، تتميز بالشيوع والانتشار فى حالات كثيرة مثل تجارة السوق السوداء أو 'الرمادية' حاليًا فى جثث الموتى وأجزاء الجثث المطلوبة للبحوث الطبية الآن. وكان رفات القديسين يعتبر ذا فوائد علاجية، فكان يُوضع فى ماء يشربه المريض فيشفى. وهكذا كان التهام القديس يفرض الالتزام بزيادة تبجيله، وربما كان يعود بتعويض مناسب على الذين يرعون مزاره المقدس.

والختان؟ لقد ارتبط اليهود على مدى ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة بعلاقة عهد مقدس مع ربهم بأن يقدموا إليه قطعة من اللحم، وكان من بين الخدمات التى يتعهد بها الرب فى مقابل ذلك أن ينهض بدور المنتقم لهم، أو المنقذ والمخلّص. كان الأمر يتعلق بعقد صفقة شراء للحماية. وأحيانًا كان ذلك يتصل بشراء عروس، على نحو ما فعل شاول حين حدد مهر ابنته ميكال، فيما يرويه الكتاب المقدس، بمائة غُلْفَةٍ (أو قُلْفَة وهى الجلد الذى ينتزع فى الختان) من غلف الفلسطينيين. وقام داود ﷺ بدفع ذلك المهر وزاد على ذلك مائة غُلْفَةٍ أخرى (صموئيل الأول ١٨/٢٧). وتقول تقاليد التفسير المسيحية إن ختان المسيح يمثل صورة مبكرة مبشرةً بصلبه وتضحيته بجسده كله (مثلما كان حال المائتى فلسطينى الذين قتلهم سيف داود قبل أن يستقروا فىْ أماكنهم حتى تقطع سكينه غُلَفَهم). وهكذا نقرأ تأملات الشاعر ميلتون حول الختان التى يقول فيها:

هذا الذى دخل دنيانا منذ فترة
تسبقه بشائر السماء كلها
يدمى الآن ليفدينا. وا أسفا!
ما أسرع ما تدرك خطيئتنا الفادحة طفولته!
...
كان الحكم الصادر الذى لا راد له
يقضى بفناء الموت علينا حتى جاء
من كان يقيم فى العلياء
فوق عرش من النعيم الخفىّ
فقام من أجلنا ونحن التراب الواهن
بإهدار مجده وصيته حتى تَعَرَّى!
وبذلك حفظ العهد العظيم أيّما حفظ
وهو العهد الذى ما فتئنا ننتهكه،
وتحمل الغضبة الجائحة للعدالة المنتقمة
حتى يغسل آثامنا،
وها هو ذا يؤكد الطاعة بجرح أليم اليوم
ولكن آه! سرعان ما تأتيه آلام أقوى وأضخم
فتخترق جسده فى مواقع أقرب إلى قلبه.

ولا شك أن الرب والمسيح كانا يدركان أن الدم وأجزاء الجسم تقوم بعمل النقود، وتعتبر مواد منشئةً للالتزام ومؤكدة له. ويقول بيركيت إن العهود والأحلاف والعقود فى دنيا البحر المتوسط القديمة – فى اليونان وروما وفلسطين – "كان من المحال عقدها دون تضحية" أو قطع أجزاء

من لحم البشر. وهكذا نجد أن الفعل "قطع" (وهو كارات فى العبرية) يستخدم بمعنى التعهد، أو بمعنى إبرام العهد، كقولنا "قطع على نفسه أن.." أو "قطع على نفسه عهداً".

ولكن الاستعارة العبرانية، إن كانت قد أصبحت مجازًا ميتًا، يمكن إحياؤها فتأتى لنا بفكاهة مؤلمة. فعندما نزل ناحاش العَمُّونى، حسبما يرويه سفر صموئيل الأول، وضرب خيامه خارج يَابِشْ جِلْعاد، قام الجنود المستيئسون الذين كان ناحاش يحاصرهم بالتوسل إليه طالبين السلم قائلين له "اقطع لنا عهداً فنُسْتَعْبَدْ لك". ولكن ناحاش رد عليهم ردًّا يتضمن شرطًا يفسر فيه الفعل 'يقطع' تفسيراً حرفيًّا، على نحو ما جاءت الكلمة فى سفر التكوين، فقال لهم "بهذا الشرط سوف يكون 'قطعى' لكم: أن أقتلع عيونكم اليمنى جميعًا". ولكن الإيحاء المضمر فى اللفظة لا يقتصر على ذلك. إذ إن رجال يابش أرسلوا إلى شاول يطلبون العوْن، فوجده الرسل يرعى الثيران، "فأخذ فَدَّانَ بقر وقَطَّعَهُ وأرسل إلى كل تخوم إسرائيل هذه القطع"، ولم يكن ذلك فحسب تحذيراً بأن يقطع أبقار من يفكرون فى عصيانه بل أيضًا لإرغامهم رسميًّا على الاستجابة لندائه أو أمره.

وإذا كان ناحاش يستطيع أن يأتى بهذه الفكاهات البشعة عن قطع العهود، فالرب الغاضب قادر على ذلك أيضًا، بعد أن أحنقه أن الناس الذين كانوا قد أعتقوا عبيدهم العبرانيين بناء على مرسوم أصدره الملك صِدْقِيًّا، عادوا على الفور يحاولون استرقاقهم من جديد. فقال الرب:

> أنتم لم تسمعوا لى لتنادوا بالعتق كل واحد إلى أخيه وكل واحد إلى صاحبه، هاأنذا أنادى لكم بالعتق يقول الرب. للسيف والوباء والجوع... وأدفع الناس الذين تَعَدَّوْا عهدى، الذين لم يقيموا كلام العهد الذى قطعوه أمامى العجل الذى قطعوه إلى

اثنين وجازوا بين قطعتيه. (إرْمياء ٢٤/١٧-١٨)

أى إن الرب يشير إلى نفس العمل الرمزى الذى استخدمه شاول فى نداء الناس حتى يهاجموا ناحاش. وتقطيع العجل هو ما "يقطع" العهد ويوحى بالعقوبة التى سوف تفرض على من ينتهكه. والرب أيضًا يستمتع بالتلاعب بفكرة التعادل فى القصاص، إذ يتلاعب بالكلمات حين يقول إن عدم عتق أحد العبيد سوف يهيئ للعاصى "العتق" للسيف. ما أعجب هذا الذى يعتمد على الإحالات اللفظية، عالم الدماء واللحم وأجزاء الجسم والنقود والتعهدات وسداد الديون قصاصًا!



الفصل الرابع

السعر المناسب لامتلاك العين

4

لدينا رؤيتان متزاحمتان للأيام الخوالى. فقد نرى أنها كانت أيام تعذيب وتشويه وأضحيات بشرية وأعمار قصيرة سيئة وحشية، أو نرى أنها أيام الهناء القديمة المتسمة بالبساطة المهذبة، وأداء الواجب، والتفانى والحب الصادق. فإذا نظرنا إلى شعب الآزتك، وإلى الرومان، وشتى شعوب الفرسان الذين كانوا يشغلون السهوب الآسيوية الشاسعة، والذين كانوا يقررون أحيانًا أن يذيقوا الشعوب المقيمة غربىَّ هذه المناطق وجنوبَهَا طرفًا من 'لطفهم وحكمتهم' وجدنا من الذخيرة ما يكفى لتبرير الرؤية الأولى، كما نزعم أن الأفلام التاريخية التى تصور حياة الأعيان الانجليز من ملاك الأراضى، والصور التى نخدع بها أنفسنا عن أجدادنا وطفولتنا، تقدم البرهان على الرؤية الأخيرة.

ومن المحتمل ألا يصعب على أى قارئ لهذا الكتاب أن يصدق أن الناس كانوا يقومون فعلاً بتقطيع الأجساد فى الأيام السالفة السيئة، وإذن فلعلك تتساءل عن السبب الذى يجعلنى أستغرق كل هذا الوقت فى إثبات أن تعبير العين بالعين كان يعنى العين بالعين حقًا. ستقول إن التعبير يعنى ما يقوله بطبيعة الحال. ولن أحاول، قطعًا، أن أنكر أن الناس كانوا يشوهون أجساد البشر فى الحرب، على نحو ما لا يزالون يفعلون اليوم، إما فى إطار الاحتفالات الدينية وإما لتعليم الأطباء وتصنيع الأدوية، ولكن ما أبغيه يتجاوز ذلك، فأنا أريد أن أُبيِّن أنهم كانوا يرون أن الأجساد وأجزاء الجسد تعتبر مقاييس للقيمة (بوضوح) وأسسًا للالتزام (بوضوح) وأيضًا وسائل للدفع – أى للوفاء بالالتزام (بوضوح فى حالة الأجساد الكاملة، فى شئون الاسترقاق وفاءً بالديْن أو

ما يسمى استرقاق الديون، والزواج، والتبنى، واحتجاز الرهائن، ولكن أيضًا - وإن كان بوضوح أقل - فى حالة أجزاء الجسد).

هل نستطيع إحكام دعوانا بشأن استعمال أجزاء الجسد نقودًا؟ لا يتضمن الكتاب المقدس نماذج فعلية على دفع العيون والأسنان. ولكننا نجد بدلاً من ذلك نصًّا على قاعدة، ولن يستطيع أحد أن يتأكد مطلقًا إن كانت القاعدة نصًّا غير مطبق بدايةً، أى إن كان المعمول به هو انتهاكه بأن يظل مثلاً أعلى يُطْمح إلى تحقيقه دون الالتزام به قط، أو كان المعتاد هو التفاوض تحاشيًا لتطبيقه.

فلنرجع برهةً إلى قوانين روما المحفوظة فى ألواح روما الإثنى عشر (والتى عادةً ما يقال إنها وُضِعَتْ فى القرن الخامس قبل الميلاد). وأول

قانون يهمنا فى هذا السياق هو القانون المحفوظ فى اللوح الثالث، وإن كان قد اختُلف كثيراً حول ما يعنيه على وجه الدقة، وهو الذى يعرض لتقديم الجسد ضماناً لديْن من الديون. إن العديد من مواده يسمح للدائن أن يُقَيِّدَ المدين ويُحَمِّلَه الأثقال، ولكنْ إذا كان المدين يدين بالديون لعدة دائنين وعَجَزَ عن الوفاء بالتزامه فى ثلاثة أيام سوق متعاقبة، كان لابد من توزيع جسده على الدائنين، ويبدو أن ذلك يكون بتقطيعه، إذ ينص القانون على عدم محاسبة الدائن إذا قطع لنفسه نصيباً أكبر مما يستحقه. ولنقارن هذا النص الوارد فى اللوح الثالث بالنص الشهير عن القصاص الوارد فى اللوح الثامن: "إذا كَسَرَ شخصٌ أحدَ الأطراف فلابد من القصاص ما لم يعوض صاحبه عنه أو يصالحه عليه".

النص الأول من اللوح الثالث يعالج مسألة المدين المفلس الذى لابد من تقطيع جسده لإرضاء دائنيه الكثيرين. وليس هذا من شئون القصاص. إذ إنه لا يُلحق بالمدين نظيراً لما ألحقه بالدائن من ضرر. ففى أمور الديون على أية حال يتطلب القصاص وحسب سداد المبلغ بعد إضافة الربح. ولكن القصاص الصحيح منصوص عليه فى اللوح الثامن وهو ينص على انتزاع التعويض من مرتكب الضرر. وفحوى الألواح الاثنى عشر، كما سوف نرى هو وضع كل من الدائن بموجب عقد والدائن بضرر وقع عليه، على مستويات شديدة التماثل بالنسبة للسلطة التفاوضية. سدد قرضك وإلا قطَّعْنا جسدك، وادفع تعويضاً عن رجلى التى كسرتَها وإلا كسرتُ رجلك.

وإذا كانت الألواح الاثنى عشر تمنح الدائن المتعاقد سلطة تفاوض موازية لسلطة الدائن المضار، فإن التوراة لا تقول بمثل هذا. وإذا كان القصاص هو القاعدة فى الأنواع العادية من الأضرار الجسدية التى ينص عليها سفر العهد فى سفر الخروج، فإن هذا لا يعنى أن القواعد

المقابلة للحصول على الديون لابد أن تتبع قسوة الممارسة الرومانية.
وتراث الأحبار يتسم بالتسامح الشديد إزاء محنة المدين، وكان الأحبار يجدون مبرراً لذلك فى أحكام كثيرة فى نص الكتاب المقدس. فالكتاب المقدس يتضمن أمرًا قاطعًا بإقراض الفقراء، على سبيل المثال (تثنية ١٥/٨-٩) وتراث الأحبار يمنع ظهور الدائن أمام مدينه، ولو كان بالمرور أمامه فحسب، خشية أن يغشاه الخوف أو يشعر بالعار؛ ولا تُفرض الضرائب على أدوات المدين ولوازم شعائره الدينية، كما يجب عدم استرداد رهن انتهى إلى أرملة، حتى ولو كانت غنية (تثنية ٢٤/١٧)؛ وليس من حق الدائن أن يقوم بنفسه بالحجز على الأملاك بل عليه أن يلجأ إلى القضاء ويقبل إجراءات المحاكم، بل وليس من حقه أن يقوم بتفتيش منزل المدين ليرى إن كانت له 'أصول' اقتصادية يخفيها (تثنية ٢٤/١٠-١١)؛ بل إن ممثل المحكمة نفسه ليس من حقه دخول منزل المدين. وأعجب ما فى الأمر أن المدين يحتفظ بحقه فى استعمال أى شىء رَهَنَهُ لدى الدائن وعلى الدائن أن يعيده إليه فى الأوقات التى يريد أن يستعمله فيها (خروج ٢٢/٢٦، تثنية ٢٤/١٢-١٣). وهذا ما جعل الباحث مَيْمُونيدس يتساءل عن قيمة الشىء المرهون لدى الدائن، ويجيب على تساؤله قائلاً إن فائدته تكمن فى "أن الدين لا يُلْغَى ولا يسقط فى السنة السبعية". أى السنة التى تُلغى فيها الديون، وتأتى مرة كل سبع سنوات.

قواعد الملكية وقواعد المسئولية القانونية

إننا نواجه عالمًا مختلفًا حين يواجه الدائن المضار، وفقًا للكتاب المقدس، دائنه بموجب قانون القصاص. انظر إلى شخصين يتفاوضان حول عين أحدهما التى فقأها الآخر فى مجتمع القصاص. ولنطلق عليهما رمزين: ضاد (ض) رمزًا للضحية وميم (م) رمزًا للمسئ. يقول ضاد لميم

"أريدك أن تدفع إليَّ تعويضًا عن عينى التى فَقَأْتَها فى الحفل ليلة أمس". فيجيبه ميم، وهو ينظر فى جدول تعويضات العمال "لابأس. ها هو مبلغ ٢٥٠٠٠ قطعة من الفضة". فيرد ضاد قائلاً "محال. لم أكن لأرضى أن أتخلىَّ عن عينى، بأن أبيعها لك، وهى عين تامة الخَلْقِ ونافعة، لقاء مبلغ تافه لا يتجاوز ٢٥٠٠٠ قطعة من الفضة لو كنت حاولت أن تشتريها منى قبل أن تنقضَّ وتقتلعها. إنك تحاول أن تفلت بالاقتصار على دفع قيمتها بعد أن عميت، مع رشوة ضئيلة لقاء ما كابدته من ألمٍ ومعاناة، ولقاء فقدانى قيمتى فلم أعد أصلح عبدًا أو جنديًا. إننى أرفض تمامًا. فأنا أُقَدِّرُ عينى حق قدرها، ولم تكن لتستطيع إقناعى بالتخلىِّ عنها فى مقابل ما يقل عن عدة ملايين من قطع الفضة". فيقول ميم "كلاَّ! مبلغ ٢٥٠٠٠ يمثل قيمتها وفقًا لما تقوله شركة التأمين" فيرد ضاد قائلاً "ولكننى علمت لتوى أن القانون يقضى فى هذه المسألة بأن أقتلع عينك تعويضًا عن عينى، وهذا هو ما سوف أفعله". فيصرخ ميم "ياللطَّامة! ما رأيك إذن أن تقبل خمسة ملايين؟ لم أكن جادًا فى الواقع حين عرضت عليك ٢٥٠٠٠".

ولنتجاوز الآن مشكلة حالة ميم المادية، وعدم احتمال قدرته على دفع خمسة ملايين. ولنفترض جَدَلاً أنه يملك المال الكافى. وسوف نجد أن تحليل هذا الموقف التفاوضى فى كلية الحقوق ينتمى على الأرجح إلى موضوع حق الملْكية مثلما ينتمى إلى موضوع التعويض عن الضرر. وهو ما يدرسه الطلاب فى الفرقة الأولى. وعلاقته بموضوع الضرر واضحة، وأما علاقته بحق الملْكية فيرجع إلى أن من ورائه تكمن نظرية للملْكية قَدَّمها منذ أكثر من ثلاثين عامًا جويدو كالابريزى وأ. دَجْلاس ميلاميد. وفيما يلى تبسيط موجز لها. نجد أَوَّلاً أن إحدى الثقافات تقرر إنشاء الحق فى شىء ما، ثم تمنح ذلك الحق إلى شخص ما. وفى هذه الحالة نرى أن ضاد هو صاحب الحق فى عينه، وهو ما لا يدعو إلى الدهشة،

فهو يملكها. ونجد ثانيًا أن الدولة تقرر كيف تحمى الحق الذى أضفته على ضاد. وفى النموذج الحالى، لها أن تختار نمطًا من بين نمطين من أنماط الحماية. إذ تجوز مساندة هذا الحق إما بما يسميه المؤلفان قاعدة الملكية أو بقاعدة المسئولية القانونية. والحماية بموجب قاعدة الملكية تعنى أن حق الملكية لا ينتقل إلا بسعر يقبله حائز الحق (وهو ضاد فى هذه الحالة). أى إنه لا يجوز لأحد أن يأخذه إلا بالموافقة على الشروط التى يضعها ضاد. فإن لضاد وحده سلطة البت فيما إذا كان سوف يتنازل عن حقه أم لا، وفى مقابل ماذا. ولكن الحماية بموجب قاعدة المسئولية القانونية تُجيز، فى ظروف معينة، أن يُفرض على ضاد التخلى عن حقه فى مقابل سعر معين – وليس هذا هو السعر الذى يحدده بنفسه، بل السعر الذى يحدده طرف ثالث، كأن يكون محكمةً ما، أو مُحَكَّمًا، أو جدولاً رسميًا للتعويضات.

والحماية بموجب قاعدة الملكية تعنى، بصفة عامة، النقل الطوعى للملكية بالبيع أو الهبة، ومجالها هو السوق أو هدايا عيد الميلاد. وأما الحماية بموجب قاعدة المسئولية القانونية، على الجانب الآخر، فتتضمن الانتقال غير الطوعى إما عَرَضًا أى مصادفة أو بالقوة كما يحدث فى السطو، أو فى مجال الحياة العامة، ومجالها هو المحاكم. وهكذا فلنفترض أننى فقدت عينى فى حادثة سيارة وكنتَ أنتَ المخطئ. إن نظامنا القانونى يقضى عليك بدفع تعويض لى عن فقد عينى. ولكنك تحصل عليها فى هذه الحالة بسعر زهيد، فلن أستطيع الحصول إلا على ما تقول المحكمة أو تقول جداول تعويضات العمال، أو تقول شركة التأمين إنه السعر الجارى لعين 'انتقلت ملكيتها' بصورة غير طوعية، ما دمت قد تركت لى عينًا سليمة. وليس مفروضًا عليك أن تدفع لى المبلغ الذى كنت أطلبه لو ساومتنى مقدمًا لشراء حق اقتلاعها (إذا افترضنا جدلاً أننى كنت أستطيع قانونًا أن أوافق على اقتلاع عينى). ولكن هذه

هى المشكلة بالنسبة للحوادث. فالمرء لا يسعى فى العادة لوقوع الحوادث عمداً، ومن ثم فلابد أن تجرى المساومات كلها بعد 'نقل الملكية' ووقوع الضرر. ومعنى ذلك أن هذا النظام يجعل لاقتلاع عينى ثمنًا زهيدًا.

ولكن إذا قارنت هذا النظام بنظام القصاص فسوف يروعك مدى التحسن فى موقفى ومدى ارتفاع ثمن عينى. فالقصاص يبنى موقف المساومة بناء يحاكى الموقف الافتراضى للصفقة التى كان يمكن عقدها لو أنه كان فى مقدورى تحديد ثمن عينى قبل أن تقتلعها. ووسيلته فى ذلك حيلة إبدال بارعة. فبدلاً من أن أتلقى ثمنًا لأخذ عينى، سوف أطلب منك الثمن الذى ترضاه للاحتفاظ بعينك. وليس معنى هذا أننى أعتقد أن عينك يمكن أن تحل محل عينى. ولكن ذلك هو ما سوف تفعله أنت. ولسوف تقوم فى الواقع بدورى أنا فى تقييم عينى قبل اقتلاعها، ويفترض القصاص أنك سوف تحدد لعينك القيمة التى أحددها أنا لعينى. ويفعل القصاص فعل السحر، وبسرعة، فما إن تقتلع عينى حتى تصبح عينك ملْكًا لى، وأصبح حائزًا لحق امتلاكها. وهذا الحق تحمية قاعدة الملكية. وإذن فأنا المنوط بتحديد السعر، وعليك أن تقبل الشروط التى أضعها للامتناع عن اقتلاعها.

ولعبة المساومة التى صوَّرتُها هنا تمثل بقوة فكرة الاتفاق الكامل فى الماهية، وهو اتفاق كامل لأنه برئ من المشاعر المصطنعة. فالمشاعر المصطنعة رخيصة، كما سبق أن ذكر الباحثون، فلا تزيد تكاليفها عن أجر تشغيل التليفزيون، أو استئجار أسطوانة ڤيديو مضغوطة (**DVD**) أو حضور شتى المحاضرات الأكاديمية عن الظلم الاجتماعى، أو، إذا شئنا نموذجًا قريب الصلة بنا، الكتابة بحماس عن عالم القصاص كأنما كان عَالمًا أستطيع أنا، وأنا الأستاذ الجامعى المتوتر الذى يعانى من الأرق، أن أهنأ به وأسعد. ومع ذلك فإن القصاص يهيئ لك الدافع القوى

على أن تتخيل أنك قد فقدت أنت ما فقدتُه أنا وأن تحدد قيمته لأنه يوشك في الواقع أن ينتمي إليك. وسيكون عليك أن تدفع ثمنًا باهظًا في مقابل الاحتفاظ بعينك. والثمن الباهظ هو الذي نعبر عنه بالإنجليزية بتعبير دفع 'ذراعٍ ورِجْل' !

ذراعٌ ورِجْل؟ أليس من العجيب أننا مازلنا نستعير صور أعضاء الجسم للتعبير عن معايير القيمة في حديثنا اليومي؟ وتوجد خطورة، بطبيعة الحال، في قياس القيمة بالأذرع والأرجل، خشية أن تُبتر هذه أو يُبتر ما يماثلها لسداد الديون. وفي عالم الآزتك كان الناس يستخدمون تعبيرًا مجازيًا مشابها وهو "سوف تدفع ثمن هذا بأحشائك" . وفي عالمهم لم يكن الخطر مجازيًا بل كان حقيقيًا وواقعيًا. بل إن التعبير الشائع الآخر، وهو الذي يتضمن فكرة أخف وألطف، ويقول إنك لا تستطيع الحصول على دم من اللِّفْت، تعبير يوازي بين الدم والمال، على نحو ما كانت ثقافات الثأر الكثيرة تفعله بانتظام. وانشغالنا إلى حد الهوس بقابلية الجسم للتقسيم لا علاقة له بخوفي من غضب والدي عليّ بسبب حُبيِّ لأمي، (ومن ثم سيقطع رجلي) ولكن له جذورًا أعمق كثيرًا من هذه القصة المستهلكة، بل إن جذوره لتضرب في أعماق ماضينا السحيق وهو ما يجعلني أشتبه في أن يكون انعكاسًا لخوف الطفل الحقيقي من تقطيع جسده والتهام أوصاله، ليس على يد والده بل على أيدي عابدات باخوس إله الخمر، أو بمخالب الحيوانات، أو على أيدي الربة هيكوبا الغاضبة، أو على أيدي أخيلاس البطل اليوناني القديم.

وحتى لا تتصور أنني أبني هذا الموقف التفاوضي النظري بأسلوب التلفيق الذي يعمد إليه الفلاسفة في بناء افتراضات غير محتملة الوقوع، سأقدم إليك قضية شهدتها أيسلندا في العصور الوسطى وتقدم برهانًا ساطعًا على أن التفاوض كان يتخذ الأسلوب الذي تَخَيَّلْتُه إلى حد بعيد.

وهنا نرى رجلاً أيسلنديا يدعى سكيرنج يشتبك فى نزاع مع بعض التجار النرويجيين الذين رَسَتْ سفنهم فى أيسلندا، فيقطعون يده (كان التجار فى ذلك العهد أشداء ذوى بأس وكثيرًا ما كانوا لا يختلفون عن مقاتلى الفايكنج). ويهرع سكيرنج إلى قريبه جودموند، الحاكم المحلى للمنطقة، طالبًا العون. ويمتطى جودموند صهوة جواده ويصطحب معه عدداً من الرجال فيصل إلى السفينة النرويجية ويطلب من بحارتها تعويض سكيرنج عن فقد يده بالثمن الذى يحدده جودموند. ويوافق النرويجيون، فيطلب منهم ثمنًا باهظًا يكاد يوازى ما كان عليهم أن يدفعوه لو أنهم قتلوا سكيرنج. ومن ثَمَّ يرفضون دفع الثمن الذى حدده، على الرغم من موافقتهم السابقة على دفع ما يحكم جودموند بأنه الثمن المناسب. وتقول حجتهم إن يد شخص عادى مثل سكيرنج لا يمكن أن تكون لها مثل تلك القيمة البالغة وإن جودموند يريد أن ينهبهم، وإنه لا يلتزم بمعايير 'المعقولية' المعروفة. فيرد جودموند قائلاً لهم لا بأس! دعكم من هذا! وسوف أدفع أنا إلى سكيرنج المبلغ الذى قدرته عليكم "ولكننى سوف أختار من بينكم رجلاً أرى أنه يتمتع بمنزلة موازية لمنزلة سكيرنج فأقطع يده. ولكم عندئذ أن تدفعوا له أى تعويض هزيل تقدرونه عن فقدان يده". وهنا يدفع النرويچيون المبلغ الذى حدده.

وهكذا تعلموا درس التعاطف. إذ استطاع النرويجيون الآن أن يشعروا بمدى تقدير سكيرنج ليده قبل فقدها. بل لقد أحسوا بالألم الذى أحس به سكيرنج إلى أقصى حد، فلو كان عدد أفراد المجموعة التى كان جودموند يتهددها يبلغ خمسة وعشرين رجلاً، وليس هذا برقم مستبعد، لكان كل منهم يواجه احتمال فقدان يده بنسبة واحد إلى خمسة وعشرين، وهى مقامرة لم يكونوا على استعداد لخوضها. وهذا يعنى أن الحماية وفقًا لقاعدة الملكية ليد سكيرنج تزيد بنسبة خمسة وعشرين إلى واحد عن الحماية وفقًا لقاعدة المسئولية الجنائية.

هل كان جودموند على استعداد حقًا لقطع تلك اليد؟ ما الغاية من ذلك؟ وسوف يتساءل الحكماء وذوو النزعة العملية بل والمشفقون من ذوى الميول النفعية عما عساه يفعل بها. ولكن النرويچيين قد صدقوا قطعًا قوله. وكانت أمثال هذه التهديدات تقبل التصديق لأنها، فيما يبدو، كانت تُنَفَّذُ فعلاً من وقت لآخر. وأمثال هذه القضايا تدل على أن أعضاء الجسم والأجسام كانت تقوم بوظائف نقديه تزيد عن مجرد تحديد معايير القيمة، فكانت تُستخدم أيضًا وسائل للدفع. وهذا على وجه الدقة هو الذى يحدد قيمة التهديد، ويجعل سكيرنج يتقاضى فى مقابل يده ثمنًا قريبًا من ثمنها وفقًا لقاعدة الملكية، حتى بعد أن انتقلت ملكيتها قسرًا.

ولكنه يحدث أحيانًا أن أريد اقتلاع عينك وحسب، وأنال تعويضى بما أسببه لك من ألم وإذلال، دون أن آبه إطلاقًا بأننى بذلك أزيد كذلك من مصداقية أية تهديدات قد يكون علىَّ توجيهها فى المستقبل. وقد لا يجول المستقبل بخاطرى على الإطلاق، فلا أفكر إلا فى رغباتى الحاضرة التى يوقدها ما حاق بى من ظلم فى الماضى. أى إننى أنشد متعة الشماتة والتشفى الآن. كما إن إضافة الغضب والكراهية إلى دوافع الضحية قد يعنى أن شرفى المثلوم لن يشفيه إلا الدم أو الأيدى أو العيون، لا الصور التقليدية للنقود. وذلك ما يقوله الكتاب المقدس فى سفر الأمثال عن غضب الدَّيُّوث، فى الآيات ٣٢-٣٥ من الأصحاح السادس "لاينظر إلى فدية ما ولا يرضى ولو أكثرت الرشوة". وإهانة المسئ (ميم) يمكن تحقيقها أيضًا بأسلوب أقرب إلى العقلانية، يتمثل فى فرض عبودية الدَّيْن عليه، أى استرقاقه حتى يسدد بالعمل ما يدين به، لأنه من أبعد الاحتمالات أن يكون جديرًا بالثمن. وإلحاقه بخدمتك فى المنزل قد يتيح لك متعة إصدار الأوامر والنواهى إليه، أو جَلْده، أو معاملته معاملة التافهين، أى معاملته بالإذلال المعهود فى معاملة الرقيق. ولكن تُرى هل تستطيع أن ترقد مطمئنًا بالليل و(ميم) مقيم فى منزلك؟ ولماذا لا تنقل

ملكيته لشخص آخر تدين له بمبلغ من المال؟ أى إنك لن تبيعه إلى دائنك بل ستدفعه إلى الدائن. و(ميم) يصبح عُمْلةً، لن تكون عملة جارية بالمعنى المفهوم ولكنها عملة متداولة فى سوق الرقيق من مكان لمكان.

فإذا نحينا الإذلال جانبًا، فسوف نجد أنه قد يكون من قبيل السلوك العقلانى المحض، على نحو ما ذكرنا آنفًا، أن تقتلع تلك العين وتقطع تلك اليد، أو تأخذ رطل اللحم من حول القلب تمامًا. ومعنى هذا أنك لن تُضطر إلى ذلك فى المرة القادمة، بل وفى عدة مرات بعد ذلك، إذ سوف يَحْذَرَكَ الناس وأراهن أنهم سوف يحرصون كل الحرص فى التعامل مع أمثالك، وسوف يحرصون على الوفاء بتعهداتهم لك. ولنتذكر أنهم لم يكونوا يعرفون نظام التأمين الذى نعرفه اليوم، وهكذا تزداد أهمية حرصك على مصداقية تهديداتك، إذ كانت تلك المصداقية شكلاً من أشكال التأمين ضد أخطار المستقبل التى كان من الممكن أن تُوَجَّه إليك. ولقد حاولتُ فيما كتبتُه عن الحكايات الأيسلندية القديمة أن أؤكد أن طالب الثأر الحكيم لم يكن يحتاج إلى الرد العدوانيِّ على كل إساءة تلحق به؛ والواقع أنه لو فعل ذلك لكان أحمق ولما عُمِّر طويلاً. بل لم يكن ليحتاج إلا إلى الوثوق بإيمان الناس بقدرته المؤكدة على الانتقام الدموى ممن يسيء إليه فى المرة المقبلة.

ولننظر فى موضوعٍ عمليٍّ آخر: كانت الوسائل متاحةً لإرغام كل من يغالى فى تقدير الضرر الذى أصابه على قبول حلٍّ وسطٍ. والرأى السديد للطرف الثالث قد ينتقل بسرعة من مساندة الضحية إلى مساندة المسئ الأصلى إذا لم يكن الضحية مستعدًا لقبول التسوية ومصرًا على مسألة الشرف. بل إن الطرف الثالث قد يتخلى عن حيادة وينضم إلى الطرف الثانى. ومن المحتمل أن الضحية (ضاد) كان يتعرض لضغوط شديدة تمنعه من المغالاة فى إيذاء المسئ (ميم)، أى إنه كان ممنوعًا من فرض

سعر يبدو قبيحًا، على الرغم من كل شيء. ويعلق المؤرخ يوسفوس، الذى عاش فى القرن الأول للميلاد، على القصاص قائلاً: "كل من يبتر عضوا من جسد إنسان عليه أن يتحمل بتر العضو المقابل من جسده، إلا إذا أبدى من أصابته العاهة استعدادًا لقبول المال؛ إذ إن القانون يخوّل للضحية نفسه تقدير الضرر الذى أصابه وأن يبدى هذا التنازل، إلا إذا ثبت أنه أقسى مما ينبغى".

وعبارة "إلا إذا ثبت أنه أقسى مما ينبغى" جديرة بتعليق موجز. كان الحائز على حق ملكية عين الشخص الذى أَضَرَّ بِهِ مقيدًا، فيما يبدو، بقواعد عقلانية معينة، وبعادات معينة، بحيث لا يصر على التنفيذ الجبرى لحقوقه. ولابد أنه كانت توجد قواعد متفق عليها إلى حد بعيد بشأن المطلب المنصف، أو على الأقل بشأن الحدود القصوى التى لا تستطيع تجاوزها دون أن تفقد حقك أو تخسر شرفك. وهذه هى الرسالة المضمرة فى قصة سكيرنج، إذ أحس النرويجيون أن جودموند قد انتهك حدودًا عُرْفية معينة بشأن ما يحق له أن يطلبه فى مقابل يد رجل مثل سكيرنج، على الرغم من أنهم كانوا قد منحوا جودموند الحق فى أن يطلب ما يريد. والتجاوز الذى أبداه جودموند كان يمثل مخاطرة تحملها النرويجيون لأن جودموند كان يتمتع بالسلطة الكفيلة بإجبارهم على تحملها. وجودموند يرغمهم على ذلك حين يعرض، بنبرة سخرية متكلفة، أن يدفع ذلك المبلغ الضخم المبالغ فيه كثيرًا إلى سكيرنج بشرط أن يحصل على يد أحد النرويجيين فى مقابل ذلك: كانت لمحات الذكاء المريرة شائعة فى عالم الحكايات الأيسلندية القديمة.

ولكن المؤرخ يوسفوس يشير إلى وجود حدود يمكن فرضها قسرًا، ونحن نفترض أن وسيلة ذلك كانت إخضاع السعر الذى وضعه 'ضاد' للمراجعة أو إعادة النظر من قبل طرف ثالث. ولدينا قضية أيسلندية

تمثل ذلك تمامًا. ألا نجد فى ذلك أيضًا تفسيرًا للعبارة التى ذاعت صعوبتها فى سفر الخروج من الكتاب المقدس (الأصحاح ٢١ الآية ٢٢) التى تسبق مباشرة نص قانون القصاص الوارد فى سفر الخروج، وهى التى تقول "إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حُبْلى، فسقط ولدها، ولم تحصل أذية، يعاقب بما يفرضه عليه زوج المرأة من غرامة، ويدفع المبلغ الذى يحدده القضاة" ؟ ويقول الباحث داڤيد دوب إنه يعتقد أن العبارة المطبوعة بالبنط الأسود إضافة لاحقة. وهو يرى أن الزوج وحده يتمتع بحق الحماية، وفقًا لقاعدة الملكية ودون قيود، فى حالة الأضرار العارضة، وأن له وحده الحق فى تحديد السعر. ويبدو لى، خلافًا لما يقوله دوب، أنه من الأرجح وجود طرف ثالث، أو أنه كان من اليسير الاتصال بطرف ثالث بسرعة حين يعلن الزوج المبلغ المستحق له، بحيث يتولى الطرف الثالث استبعاد الغرامات المبالغ فيها.

الحياة رخيصة؟

لا نملك الأدلة اللازمة لإثبات أن المجتمعات القائمة على القصاص كانت فيها أعداد من 'المشوهين' تزيد عن أعدادهم فى المجتمعات التى تطبق نظم التعويض القائمة على قاعدة المسئولية القانونية. وحَدْسى يقول إن من يفقأ عين إنسان عَرَضًا أو عَمْدًا كان من المحتمل أن يصبح من رقيق الديون. وربما نجد برهانًا من نوعٍ ما على صدق هذا الحدس فى نظام الرق نفسه، وفى القيود العديدة التى كانت تحكمه فى القوانين القديمة فى بلاد ما بين النهرين، وفى الكتاب المقدس، وفى القوانين الأيسلندية فى العصور الوسطى. ويمكن استنباط المزيد من الدعم لهذا الرأى من الكتاب المقدس، إذ ينص بشدة على عدم قبول تعويض فى حالات القتل الخطأ أو جرائم القتل وحسب: "ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت بل إنه يُقْتل. ولا تأخذوا فدية ليهرب إلى مدينة ملجئه

فيرجع ويسكن فى الأرض بعد موت الكاهن" (عدد ٣٥/٣١-٣٢). ومثل هذا التحريم لقبول التعويض يفترض أنه كان يمثل إغراءً قويًا فى حالات القتل، بل وربما كان نظامًا معمولاً به فى العادة، وإذا كان هذا متبعًا فى حالات القتل فلا شك أنه كان كذلك فى حالات الضرر الأخف. وكان أثمن ما يمتلكه معظم مرتكبى الضرر عرضًا يتمثل فى أجسادهم السليمة، التى تصبح من ثَمَّ آلات عاملة.

وعلى أية حال فليس من الواضح إطلاقًا أن مجتمع القصاص كان يؤدى إلى زيادة عدد ذوى العين الواحدة فيه عن عددهم فى المجتمع الذى لا يطبق القصاص. وأظن أنه كان يقلل من أعدادهم. ففى مجتمع القصاص يحرص الناس حرصًا شديدًا على عيون الآخرين، وعلى الرغم من وجود عدد بارز من التعويضات الوحشية باقتلاع العيون وقطع الأيادى، فالمحتمل أن عدد الأحداث العارضة كان أقل إلى حد بعيد، لأن تكاليف الحادثة كانت باهظة. وتتضمن مجموعة قوانين أيسلندا فى العصور الوسطى نصًا مذهلاً يؤكد ما ذكرته، إذ يقول "لا يجوز اعتبار فعل ما بمثابة حادثة عارضة". ولقد سبقت لى مناقشة هذا النص تفصيلاً فى مكان آخر، لكنه يكفى أن أقول الآن إنه كان يُرْغم من يتسبب فى الضرر عَرَضًا على تحمل الوزر ودفع الغرامة وإلا عومل معاملة من يتعمد الضرر وأُعْدم. ولو قدر لى أن أعيش فى ظل هذا النظام فلا شك أننى سأكون حريصًا حقًا.

لقد اعتدنا السخرية من مجتمعات القصاص، والقول بأن الأرواح رخيصة، والحياة بشعة ووحشية بين أولئك الميالين إلى العنف. ولكن الحياة لم تكن رخيصة قطعًا، وعلى وجه الدقة، بين شعوب القصاص. وأما السبب الذى كان يؤدى إلى فقر تلك الشعوب فلم يكن يتمثل فى أن الحياة رخيصة بل فى أنها باهظة التكاليف إلى الحد الذى يجعل من

الصعب عليهم تخصيص رأس المال اللازم لشق الطرق وبناء المصانع. تخيل معى لو كانت تكاليف استبدال السيارات بالخيل تعنى أن كل قتيل على الطريق يمنح أقاربه الحق فى قتل المخطئ أو إرغامه على دفع تعويض يوازى المبلغ الذى يقدره للاحتفاظ بحياته! الواقع أن الأرواح رخيصة لدينا، على الرغم من أقوالنا 'الحكيمة' كلها عن كرامة حياة الإنسان وروحه التى لا تقدر بثمن. إننى أشترى التأمين على حياتى بمعدلات جيدة إلى حد بعيد. وأظن أن أسرتى تتصور أننى مغبون القيمة إلى حد طفيف لأننى أدفع ٢٥٠٠ دولار سنويًا قسطًا للتأمين الذى يمنح أفراد أسرتى الحق فى تعويض قدره مليون دولار عندما أموت. لا تَقْسُ كثيرًا علىَّ إذا لُمْتَنى على ما أنسبه إليهم من تقدير متواضع لقيمتى: فأنا أريد أن أستوثق أنهم سوف يفتقدوننى!

ما مدى الارتباط على أعمق مستوى بين الدوافع الكامنة وراء أفكارنا عن التأمين ومصالحنا التى تقبل التأمين عليها وبين دوافعهم على الثأر؟ إننا نحتاج مثلهم إلى التعويض عن فقدان من نحبهم وفقدان أى عضو من أعضاء الجسد، وإلا اختل نظام العالم. أوليس التأمين على الحياة أسلوبًا لطلب التعويض من الرب الذى يسلبنا أرواحنا؟ وأضف إلى ذلك ما ذكرته منذ عدة صفحات من أن القدرة على توجيه تهديدات ذات مصداقية تعتبر فى ذاتها تأمينًا خاصًا.

إن أحد الأسباب التى دفعتنا إلى التخلى عن القصاص، رسميًا على الأقل، على الرغم من الطاقة التى يمنحها للضحية، أى طاقة الحصول على تعويض منصف، هو أن تكاليف أسلوبنا الحالى أقل كثيرًا. وإلى جانب ذلك نجد أن احتمالات قيامنا بدور المسئ (ميم) على امتداد أعمارنا توازى احتمالات ارغامنا على القيام بدور الضحية (ضاد). ومعنى ذلك فى النهاية هو أننا نجعل إساءاتنا توازن وتلغى الإساءات

التى تلحق بنا. فاليوم تحطم أنت رفرف سيارتى، وغداً أحطم أنا رفرف سيارة شخص آخر، فيقوم الثانى، بدوره، بتحطيم رفرف سيارة شخص ثالث، وينتهى الأمر بالثالث إلى تحطيم رفرف سيارتك. ونعتقد أن كل شىء سيصبح على ما يرام. وأنا أدفع لك مبلغًا هزيلاً لإصلاح رفرفك، استنادًا إلى أن ذلك هو ما سوف أقبله منك عندما يحين دور إصابة رفرفى. فلنحافظ على خفض تكاليف الحوادث! وبهذا الأسلوب يزداد مجتمعنا ثراءً، وإن لم يَزْدَدْ نُبْلاً. ونحن نزداد ثراءً فقط ما دمنا لا نخفض الثمن الذى ندفعه إلى الحد الذى يجعلنا لا نبالى على الإطلاق بإحداث الضرر. ولكننا نَكِلُ إلى شركات التأمين مراقبة المستهترين حقًّا، وقد لا تحصل هذه الشركات على حقها كاملاً من هؤلاء، لكنها سوف تستوثق من مجازاتهم على ما يتسببون فيه من ضرر. وقولى إن الحياة كانت أغلى فى ظل ثقافات القصاص منها فى ثقافتنا قول يقبل الخلاف فى بعض جوانبه، أو قل إنه يقبل المناقشة. فلا ينبغى أن نخلط بين تَقَبُّلِنا لإحصائيات القتلى على الطرق السريعة وبين برود الإحساس، فإذا كانت ثقافات الشرف تضع قيمة عليا للأشخاص المشاركين فى لعبة الشرف، فإنها كانت تبدى برودة إحساس إلى درجة عجيبة تجاه معاناة الذين لم تكن ترى لديهم طاقة على الشرف.

ومن الأسئلة التى ينبغى طرحها سؤال لن يجد فى النهاية إجابة شافية نظرًا لضآلة الأدلة المتوافرة، وهو إذا ما كان الضحايا يحصلون فعلاً، فى المتوسط، على تعويضات تزيد عما يحصلون عليه الآن. وأنا أرى أن القدماء كانوا يلتزمون، فى حالات الخصومات الكبرى، بالتعويضات الباهظة، لأنها كانت السبيل الأوحد لإقرار السلم (كما كان الأطراف على الأرجح يتمتعون بالثراء اللازم لشراء السلم). وأما فيما يتعلق بالأضرار التى تعبر حدود المنزلة الاجتماعية أى التى يكون طرفاها من الأقوياء والضعفاء، فإن الديموقراطيات الحرة أنجع فى إزالة

بعض التفاوت فى المعاملة بين الطرفين. فإذا كنا نجد فى سفر المزامير وأسفار الأنبياء أن الرب لابد أن يقدم الخلاص – أى أن يثأر للدم المسفوك – للفقراء والأرامل واليتامى، فالسبب هو أن هؤلاء المستضعفين لم يكونوا يجدون العون اللازم من البشر فى الثأر لهم. والدولة الآن هى التى تتحمل هذا العبء، وإذا كان البعض لا يزالون يشعرون بأن فرص تحقيق العدالة تزيد إذا طلبوا العون من الرب، فالواقع، فيما يبدو، أن عدالة الرب لم تكن تأتى بالسرعة والانتظام الذى تأتى به عدالة الدولة لصالح الفقراء.

كانت حماية الفقراء والضعفاء مطلبًا أخلاقيًا اعترفت به أولى السلطات الشبيهة بسلطة الدولة، وكان الملك يرى أن تحقيق العدالة للضعفاء يرفع منزلته ويعلى من صيته. وفيما يلى مقتطف من مقدمة قوانين أور–نامّا، سومر، عام ٢١٠٠ قبل الميلاد تقريبًا "لم أسلم اليتيم إلى الغنى. لم أسلم الأرملة إلى القوى. لم أسلم الرجل الذى يملك شاقلاً واحدًا فقط إلى من يملك ثروة. لم أسلم الذى لا يملك إلا خروفًا واحدًا إلى من يملك ثورًا... لقد استأصلت شأفة العداوة والعنف وكل مطالبة بالعدل. لقد أقمت العدل فى ربوع البلاد". إنها كلمات جليلة، بأى مقياس. وقد علّق أحد زملائى على هذا قائلاً: ربما كنا نقدم فى الواقع حماية رخيصة لأعضاء أجسادنا ولأرواحنا فى حالة الحوادث بموجب قاعدة المسئولية القانونية، ولكن انظر، على الرغم من ذلك، إلى المبالغ التى ننفقها على الرعاية الصحية حتى نهيئ لأجسادنا حياة أطول وخالية من الألم. وأضاف قائلاً إننا على استعداد لدفع مبالغ باهظة فى مقابل الحياة: لا ! ليست الحياة رخيصة على الإطلاق. ولكننى، مضطلعًا بدور المدافع عن ثقافة الشرف، أجيب على ذلك قائلاً: إن تلك المبالغ الباهظة التى ندفعها لنمنح أنفسنا عدةَ سنواتٍ إضافيةٍ وغيرِ منتجةٍ لا تُفصح عن فضيلةٍ بقدر ما تفصح عن رذيلة، ولا تدل على التزام بالكرامة الإنسانية

بقدر ما تدل على انعدام هذا الالتزام. لقد بلغ بنا خوفنا من الموت والألم حداً يجعلنا ندفع جيل أحفادنا إلى حافة الإفلاس فى سبيل إضافة سنوات لا نفع لها إلى ذُبالة أيامنا، وهى سنوات تزيد عما نعرف ما عسانا أن نفعله فيها. إنه الجُبن، والشهوة، والترف، والراحة الكسول. ليس فى كل هذا شرف على الإطلاق. إننا نعتبر أن أثمان أنفسنا باعتبارنا آلات لذة يفوق ثمنها باعتبارنا كائنات عاملة. والواقع أن الألم قد أصبح سلعة نادرة، بل بلغ من ندرتها أننا فى الواقع ندفع المال فى سبيل التمتع بها فى الألعاب الرياضية العنيفة أو فى أشكال مفرطة التكلفة من ممارسة الجنس، ويفترض فينا أن نبدى التسامح إزاء شتى هذه العادات السيئة لأننا، كما نعلم، بشر يحملون أنصبة متساوية من الكرامة! فياللزمان وياللأخلاق! وياللتشدق بألفاظ نصف ساخرة!

وإذا شئنا الدقة قلنا: إن الحياة نفسها ليست غالية التكاليف فى ثقافات القصاص والشرف، بل إن الحياة الشريفة هى الغالية. كما إنه لا يلزم أن تكون حياة الشرف حياة قصيرة. لم يكن الحال دائمًا يقضى بتفضيل الموت على العار، بل كان يقضى أيضًا بأن تعيش يومًا آخر حتى تنال حقك من الشخص الذى ثلم شرفك. أى إنه كان عليك أن تواصل الكفاح فى يوم آخر. ولم يكن الشرف يسمح لك بأن ترفض إنقاذ الشرف المسلوب.

الفصل الخامس

تعليم درس ما: الألم والعدالة الشعرية

5

الصيغة التي ورد بها القصاص في سفر الخروج بالكتاب المقدس تضيف عبارة ''رَضًا برَضٍ''، أي كدمة بكدمة والمعنى هو جلدةً بجلدة، إلى سلسلة الأرواح والعيون والأسنان والأيدي والحروق والجروح التي يتلقى المعتدي عقابًا عينيًا عليها. وإحداث الرضوض أو الجَلْد لا يتسبب في قطع الأعضاء أو تشويه الجسم بقدر ما يتسبب في إحداث الألم. والهدف من الضرب أو الجلد الذي يحدث الرضوض أو الكدمات هو إحداث الألم، ولكن ذلك بديل ناقص عن الألم الذي يشعر به المرء فعلاً. وعلى الرغم من أنني أستطيع أن أحدس أنك ترى أن لعينك القيمة التي أراها لعيني، فأنا لا أستطيع على الإطلاق أن أقطع بأنك سوف تشعر بألم الجَلْد إلى نفس الحد الذي شعرت أنا به.

وما يسميه علماء النفس "مَشْرف الإحساس بالألم" أى بداية الإحساس به، يتفاوت تفاوتًا شديدًا من شخص لآخر، على نحو ما ظل الناس يدركون أو يتصورون دائمًا. ومن المضمر فى شتى ضروب النزعات العنصرية والطبقية تَوَهُّمُ أن الطبقات الدنيا فى المجتمع، مهما يكن تعريفنا لها، لا تشعر بالألم، إما لأنها اعتادته أو لأن لديها من برودة الإحساس أو الغباء ما يمنعها من الشعور به. هذا إلى جانب أن بعض الناس أقدر على تحمل الألم من غيرهم مهما تكن انتماءاتهم الطبقية أو الجنسية أو العنصرية. كان ذلك لغزًا لم أستطع حَلَّه مطلقًا عندما كنت ألعب مع أقرانى فى شبابى أو ضدهم فأجدهم قادرين على تحمل ضربات لم أتصور أننى أستطيع احتمالها فكنت دائمًا أتجنبها، فألاقى منهم التعيير والسخرية. هل كانت أجسادهم لا تحس الألم لأسباب

عضوية محضة ومن ثم لم يكونوا يبدون أى جَلَدٍ يُحْمَدُ لهم، أم إنهم كانوا يحسون الألم دون أن يخشوه أو يكرهوه مثلما كنت أخشاه وأكرهه؟ وهل يمكن أن يكونوا يحبون التألم فعلاً ؟ فعلاقة الألم باللذة علاقة بالغة الغرابة، فهما لا يستطيعان مطلقًا الاستقلال التام عن بعضهما البعض .

درس فى الإحساس بألم شخص آخر

لا شىء يمثل مشكلة التفاعل بين الشخصيات، أو مشكلة النفاذ إلى وعى شخص آخر، تمثيلاً أوضح من محاولة تفهم ألم شخص آخر، من حيث عمقه ونوعه معًا. وهذا هو ما يقلل من فائدة الألم كمقياس للقيمة، بحيث لا يدانى فى ذلك الأجساد أو الأنفس أو العيون أو الأسنان. ومع ذلك فإن مبدأ القصاص فى حاجة ماسة إلى استخدام الألم وسيلة للدفع.

والجَلْدُ هو ما لابد أن نقنع به. فنحن نستطيع عَدَّ الجلدات، ونستطيع أن نقيس الضرر الذى تحدثه للبشرة ولحم الإنسان، ولكننا لا نستطيع قياس الألم الذى يكابده من يُجْلَدُ، حتى ولو استخدمنا قياسًا لمستوى الصوت الصادر فى الصرخات أو نوعية الأنين، فتزييف هذين ممكن، كما يمكن صدورهما من مستويات ألم بالغة الاختلاف .

ولكن لدينا بعض الطرائق البارعة لمعالجة المشكلة بدقة. وأين عسانا نجد معالجة تتميز ببراعة شديدة وذكاء نفاذ لهذه القضية نفسها سوى الحكايات التراثية الأيسلندية ؟ حاول أن تتخطى عقبة الأسماء الغريبة : تقول القصة إن رجلاً يدعى 'هرافنكل' (ومعناه قدْرُ الغراب) قتل راعيًا شابًا يعمل عنده ويدعى 'إينار' لأن الراعى امتطى صهوة جواد كان هرافنكل قد كرسه للرب 'فراى'. وهكذا يقوم والد الراعى، وهو العجوز ثوربيورن، برفع قضية على هرافنكل، بمساعدة ابن أخيه الذى يدعى سام. ولكنه يصعب عليهما كسب التأييد لدعواهما، لأن الناس تخاف معارضة هرافنكل، وهو الذى تصفه القصة بأنه "غير عادل" أو ظالم. وما إن يستولى اليأس على سام وثوربيورن حتى يظهر مغامر يدعى ثوركل، فيعرض مساعدتهما، بأن يتشفع لهما لدى أخيه القوى، وهو أحد الزعماء ذوى السلطان، ويدعى ثورجير. ويشير ثوركل المغامر على الشاب سام بأن أفضل طريقة لإقناع ثورجير بالانضمام إلى القضية هى القيام بتمثيلية صغيرة .

ويتصادف أن يكون الزعيم ثورجير راقدًا فى مقصورته فى قاعة 'أولثنج'، وهى مكان الاجتماع السنوى الذى تعقد فيه المحاكم جلساتها. وكان فى قدمه خُرَّاج ملوث يحرمه النوم، وكان الخراج قد انفجر فى الليلة السابقة. وهكذا فقد بدأ أخيرًا ينعم بالرقاد وقد مد قدمه المصاب أمامه على منضدة. ويقول ثوركل إلى سام وثوربيورن إن الرجل العجوز

عليه أن يدخل المقصورة .

ويقول ثوركل ''يبدو أن بصره قد ضعف كثيرًا بسبب تقدمه فى السن. وهكذا عندما تدخل أيها العجوز المقصورة عليك أن تقصد سرير [ثورجير] فتندفع مسرعًا نحوه وتصطدم بالمنضدة التى وضع عليها قدمه، وتقبض عل أصبع القدم الملفوف بالضمادة، ثم تشده نحوك، وسوف نرى رد فعله'' .

وقال سام ''أعرف أنك تقصد إسداء مشورة نافعة لنا، ولكننى لا أظن هذه مشورة مستحسنة'' .

ورد ثوركل قائلاً : ''هذان خياران : فإما أن تفعلا ما أمركما به أو لا تطلبا منى المساعدة''.

وفَـزَعُ سام مفهوم. إنه يعيش الآن فى العالم الواقعى للحكايات الأسطورية الأيسلندية التى لا مجال فيها للوعظ، وإذا به يقابل رجلاً غريبًا يصر على تمثيل مسرحية تنتمى إلى نوع أدبى مختلف ! وهذا هو ما يريد ثوركل أن يفعله على وجه الدقة : إنه يريد أن يعظ أخاه، يريد أن يلقى موعظة عن الألم والتعاطف، وأن يجسد موعظته فى تمثيلية .

ويلعب ثوربيورن العجوز دوره، فيصطدم بجسد ثورجير ويهز أصبع القدم الموجوع. ويصحو ثورجير من نومه فزعًا هلعًا ويبدأ الصراخ فى وجه العجوز. وهنا يدخل ثوركل المقصورة ويبدأ قائلاً :

''لا تغضب كثيرًا من هذا يا أخى. لم يُصَبْ أحد بسوء. وكثيرًا ما يفعل المرء أشياء أسوأ مما قصد إليه. ولكنه كثيرًا ما لا يلتفت الالتفات الواجب إلى ما يفعل عندما يكون مهمومًا. وعذرك يا أخى أن لديك قدمًا مصابًا يؤلمك. ولا يشعر غيرك حقًا بشدة هذا الألم. وقد يكون مثل هذا الألم لدى رجل عجوز قُتل ابنه دون أن يتلقى تعويضًا عنه، وليس من المحتمل أن يتلقى هذا

التـعـويض. ولن يشـعـر سـواه حـقًـا بمدى الألم الذى يكابده.
والرجل الذى يشغله مثل هذا الهم الثقيل لا نتوقع منه الالتفات
بدقة إلى ما يفعل'' .
وقال ثورجير ''لكننى لا أظن أنه ينبغى أن يلومنى. فأنا لم أقتل
ابنه. ويجب ألا يحاول الانتقام منى''.
وقال ثوركل ''إنه لا يريد الانتقام منك. ولكنـه سعـى إليك بقُوَّةٍ
أكبـر مما كـان ينتـوى، أسـاسًـا بسـبب ضـعف بصـره. لكـن
يطلـب مساعدتك ..'' .

ما الداعى لهذه القصة الأخلاقية المسرحية ؟ السبب أن ثوركل يعرف أننا لا نشـعـر بآلام الغـيـر. وهو لا يقل حـصـافـة فى هذه القـضـيـة عن الفيلسوف الاقتصادى العظيم آدم سميث، وكلاهما أشد حصافة من أى فرد يقول اليوم ''إننى أحس بما تحسه من ألم''. أو، إذا استطعنا توليد بعض الألم عن طريق التعاطف فى الواقع الفعلى، مستعينين بالخيال أو بالتأثير فى الجهاز العصبى للإنسان، فلن نشعر بذلك الألم بنفس العمق أو لنفس الفترة الزمنية الطويلة. ومن المحال فهم الألم إلا إذا انتقل إلى الشـخص نفسـه فشـعـر أنه ألمه هو. ولما كان يسـتـحيل نقل ألم الإنسـان بنفس الأسلوب الذى ننقل به الدم أو الأغنام أو العـمـلة، فـلابد أن يلجـأ المرء إلى بديل قـاسٍ، على نحـو مـا يفـعل ثوركل هنا. فـالألم الجسـدى الناجم عن شد أصبع قدم موجوع يرمى إلى تقديم فكرة عامة عن الألم الناجم عن عدم الثـأر لمقتل الابن. ودرس التـعـاطف الذى يتـعلمـه المرء يماثل، بوضـوح وجلاء، الدرس الذى نتعلمه من القصاص. ولسوف تبدأ الإحساس بألم فقدانى عينى حين ترى فى يدى سكينًا مصوبةً نحو عينك. التعاطف أمر محفور فى الجسد. وشعور المشاركة لا يعنى فى هذه الدنيا الانغماس العاطفى فى الشفقة والرثاء وتهنئة نفسك بأنك شـخص تتمـتع بأحـاسـيس مـرهفـة، بل يعنى مـسـاعدة الضـعـفـاء على الثـأر، وهذا هو

الموقف الذى يتخذه الرب فى أسفار الأنبياء وسفر المزامير، أى موقف المنتقم الذى يساعد من يريدون الثأر على تحقيق ثأرهم(٥) .

ولما كان ثوركل يريد لأخيه أن يدرك القضية حق إدراكها، فإنه يأتى إليه بألم حقيقى، وإحساسه بالألم يجعله يشعر بالإحباط لأنه لا يستطيع الانتقام ممن تسبب فيه. ومثلما كان إينار، الراعى الشاب، لا يمثل هدفًا ملائمًا لانتقام هرافنكل بسبب سنه ومنزلته وتفاهة الذنب الذى ارتكبه – أى ركوب الحصان – فإن العجوز ثوربيورن لا يمثل هدفًا صالحًا للانتقام بسبب سنه ومنزلته وتفاهة الذنب الذى ارتكبه، ولم يكن ثورجير من ثم قادرًا على الثأر منه. زد على ذلك أن ثوركل يزعم أن ذلك كان حادثة غير مقصودة وهذه الحادثة العارضة جديرة بالصفح، ليس لأنها حادثة وحسب بل أيضًا لأنه من أيسر اليسير تفسير عدم انتباه ثوربيورن، وتبريره، فإن حزنه على ابنه قد شتَّتَ ذهنه إلى أقصى حد. أفلا تستطيع يا أخى أن تشعر بألمه ؟

إن استحالة الثأر للألم الذى سببه العجوز لثورجير أمر بالغ الأهمية، بل إن أهميته حاسمة، إذ يستغله ثوركل ببراعة فى تحقيق المستحيل ألا وهو الموازنة بين ألم الحزن على ابن ميت وبين ألم أصبع القدم الموجوع، أى الموازاة بين الألم النفسى والألم الجسدى – لا بقياس كل منهما على جهاز لتحديد شدة الألم، بل بوضعهما بذكاء بارع على مقياس الإحباط، ونعنى به الشعور بالعجز عن الانتقام لهذا الألم وذاك. هذا الإحباط هو الذى يشد أبناء البشر جميعًا بعضهم إلى بعض ويوحد صفوفهم فى الهجوم على المصائب والمظالم، وهو أَلَمٌ يثق كل فرد فى أن الآخرين جميعًا يحسونه بنفس الأسلوب وبمستويات من الشدة يمكن رصدها بثقة كبيرة والتنبؤ بها بسهولة. والإحباط يشبه الاشمئزاز والغضب فى هذا الصدد، فهو يحل إلى حد كبير مشكلة التفاعل فيما بين الأفراد. إن

ثورجير لا يستطيع الثأر من واقعة الاصطدام به لأنه لا يرى أن من حقه الهجوم على رجل عجوز بسبب "حادثة"، وثوربيورن العجوز لا يستطيع الثأر لمقتل ولده لأنه عجوز ولا حيلة له. وكل منهما مكتوف اليدين بصورة ما. ولكن كلا منهما يستطيع الآن أن يدرك ألم الآخر، لأنهما مرغمان على الإحساس بنوع الألم نفسه : ألم الثأر المحبط.

وثوركل حريص على عرض القضية بوضوح. وهى لا تنحصر فى أن وفاة ابن الرجل العجوز هى التى تسببت فى تشتيت ذهنه، ولكن سبب التشتت هو اختلال الميزان اختلالاً يثير الإحباط بسبب مقتل ابن "دون أن يتلقى تعويضًا عنه، وليس من المحتمل أن يتلقى هذا التعويض". أى إن التعاسة النفسية ترجع إلى انعدام الأمل فى عودة الميزان إلى الاعتدال وإحقاق الحق. وميزان النفس لا يعود إلى الاعتدال إلا إذا قيست قيمة الابن الميت بناء على المقابلة بالمثل، بالدم أو بأى عملة أخرى، فذلك كفيل بإحلال الرضى والنظام محل الحزن والاختلاط .

ولكن ماذا عسى ثورجير المسكين أن يفعل ؟ ألابد أن يتغاضى عن الثأر لشد أصبع قدمه ؟ الواقع أن موعظة ثوركل تتضمن فكرة مضمرة تقول إن بعض ضروب الألم لا تقتضى الثأر لها، وإن بعض ألوان الانتقام لا مبرر لها.. ولا بد من تحمل بعض الآلام دون تعويض عندما لا يكون لدينا من يمكننا تبرير الثأر منه بسبب الضرر الذى وقع. وهكذا فإن ثورجير يزعم أن العجوز لا ينبغى له التنفيس عن تعاسته بالاصطدام بقدمه الموجوع، وثوركل يُذَكِّر أخاه بأنه لا ينبغى له أن يُنَفِّسَ عن ألم قدمه بالانقضاض على رجل عجوز بسبب اصطدامه به. والواقع أن ذريعة 'الحادثة' قد أنقذت العجوز ثوربيورن. وأمثال هذه الذرائع متاحة فى ثقافات الثأر، ولكنها فى معظم الأحوال تقتصر على المسنين أو الأطفال أو على التافهين. والمفارقة الواضحة هى أن هذه لم تكن حادثة،

بل كانت حادثة زائفة، ولا غرو إذن، على نحو ما كتبتُ في سياقٍ آخر، أن هؤلاء الناس كانوا يستريبون بمن يزعم وقوع حادثة.

ولكن ثوركل يعبر عن مقصده بدقة : إن أمامنا من نستطيع جميعًا أن نَفُشَّ غليل كل هذه الآلام فيه، لكن ذلك لن يعود علينا سوى بالشرف. إلا أن ثورجير يقول إن كل ما يناله المرء من معاداة هرافنكل هو العار، لأنه يفوز دائمًا. ويرد ثوركل قائلاً : إذن لن نصبح في موقف أسوأ من موقف الجميع، لأنهم هُزِموا جميعًا أمام هرافنكل، وهكذا نواجه جانبًا آخر من جوانب هذه التركيبة الاقتصادية والأخلاقية القاسية من الألم والمهانة والشرف : وهو أن آلام الآخرين وهزائمهم تهوّن من وقع محنتك عليك .

ولنلاحظ أنه كانت لديهم رغبة شديدة، لا تقل عمقًا عما يخالجنا، في الحصول على التعويض لا عن الإساءات المرتكبة فقط، مثل مقتل ابن أو اقتلاع عين أو قطع يد، بل أيضًا من البلايا، مثل التهاب أصبع القدم، أو قبح الخلقة، أو سقوط الأمطار يوم خروجك للنزهة. ويصعب على من يتألم أن يميز بين الآلام التي يسوقها القدر وبين الآلام التي تبرر اللوم والانتقام. ومازلنا حتى اليوم نريد الثأر من شخص أو من شيء ما أصابنا بضرر. أفلا تلعن اللعبة التي تُرِكَتْ على السلَّم فتسببت في تعثرك ؟ أفلا تركلها بقدمك أحيانًا أو حتى تحكم عليها بالاعدام بإلقائها في صندوق القمامة أو إهدائها إلى بائع الروبابيكيا؟ أفلا تظن أن شيئًا ما أو شخصًا ما يدين لك بتعويض عن ألمك ؟ وأحيانًا ما تدين لنفسك بهذا الدَّيْن. إننا نشتم أنفسنا أو نضرب جبيننا بأسفل راحة يدنا عندما نفعل فعْلاً أخرق أو عندما نظن أن جوانب عجزنا لا تُغتفر. مَنْ الضاربُ ومَنْ المضروبُ عندما يحدث ذلك، ومن الشاتم ومن المشتوم ؟ وما الحسابات التي تسوى ؟ ولكن ألا توافقني على أن الحسابات تُسوَّى هكذا ؟

درس القصاص البارع فى سفر التثنية

فلأعد فى هذه النقطة إلى فكرة "جمال" القصاص التى ألمحت إليها من قبل. إن الصيغة الكلاسيكية للقصاص تجسد قصة بارعة الإيجاز إلى أقصى حد. ولها بداية ووسط ونهاية. والبداية تقول إنك أخذت عينى، ويقول الوسط بوجود تهديد لك ومساومة معك، وتقول النهاية إننى أستعيد شرفى وكرامتى، بأخذ عينك منك فنتساوى. أى إن فكرة التعادل لا تنفصل عن جماليات العدالة .

وتحوم حول القصة صورة باطنة لعارضة ميزان ذى كفتين. والميزان يوحى بفكرة 'التعليق' بمعناها المزدوج، فالمعنى الأول هو أن الكفتين معلقتان من عارضة الميزان، والمعنى الثانى يفيد التشويق وأنت تشهد الكفتين تتأرجحان صعوداً وهبوطًا بعد وضع الأوزان فيهما حتى ترى إن كانتا سوف تستويان. أفلم تشعر يومًا ما بقدر ضئيل من اللهفة، أو بعض التوتر الناشئ من تركيز اهتمامك، إذا حدث (على ندرة ذلك، ولنقل إنه فى سوق من أسواق ما يسمى بالعالم الثالث) وجعلت ترقب تأرجح الميزان أثناء وضع الأثقال فى إحدى الكفتين حتى تستوى الكفتان ؟ هل سيضيف البائع المزيد أم ينتقص مما وضعه؟ أم تراه سوف يفيدك بترك الزيادة عندما يخطئ فى حدس الوزن الصحيح ؟ بل إن الميزان الضخم ذا القضيب الحديدى الذى تزن نفسك عليه فى صالة الألعاب الرياضية يهيئ لك قدرًا مماثلاً من التشويق وأنت تحرك الثقل على طول القضيب حتى يصل إلى النقطة التى يهبط فيها فيحدد لك وزنك. أفلا يشبه ذلك عجلة الروليت فى صالة القمار ؟

ونحن نجد ذلك كله فى القصص المحبوكة. وفى أعماقنا ما يدفعنا إلى إضفاء الشاعرية على العدالة، أى إلى أن نجعلها قصة محبوكة، ونحن نعتقد أن الدرس الأخلاقى تزداد قيمته حتى يأتى إلى شفاهنا

ببسمة انتصار، وحين يأتينا برعشة انبهار بإحكام البناء حين يُفاجئ الضحية الجمهور بكمال نهاية القصة و ' صوابها '، ويقدم تسوية لجميع الحسابات المعلقة، ويطرد أية أشباح لانعدام إمكان المقارنة أو المقايسة. وأقول بهذه المناسبة، إن البراعة الشديدة - إلى حد مبالغ فيه - فى أفلام الرسوم المتحركة التى تصور الصراع بين طائر الوقواق العدّاء والذئب الماكر تقلب تعاطفنا رأسًا على عقب حين تجعل الذئب يرد كيده إلى نحره، وهو العبقرى الماهر، وتتشفى فى مصيره بأسلوب صادى. أى إن زيادة جرعة العدالة الشعرية توحى ببعض الظلم. وليست جميع المكائد العدوانية التى يُرَدُّ كيد أصحابها إلى نحورهم من صور العدالة، بل إن بعضها يمثل أيضًا صور انتقام صادية من قبل الأرباب. وذلك الذئب المسكين يرمز لكل ما هو مأساوى إلى حد الإضحاك فى تدابير البشر، أو - فيما يتعلق بهذا الذئب نفسه- فى محاولته البسيطة للحصول على وجبة، وبأسلوب جميل. فالمرء يتوقع، فى إطار ثقافة القصاص، أن يكون فى العدالة شعر وأن توحى بأنها صائبة، والشعر هو الذى يهيئ جانبًا كبيرًا من الإحساس بالرضى، والرضى هنا مفهوم يدل على إحساس معين، إلى جانب الإيحاء بمعناه القانونى الذى يفيد سداد جميع الديون. ونحن نتحمل الرضى لأننا نشعر بأنه صائب .

وانظر إلى القضية التى يقننها سفر التثنية (١٩/١٦-٢١)

إذا شهد واحد على آخر شهادة زور متهمًا إياه بارتكاب ذنب، يمثل الرجلان المتخاصمان فى محضر الرب أمام الكهنة والقضاة المعينين فى تلك الأيام. فإن تحقق القضاة بعد فحص دقيق أن الشاهد قد شهد زورًا على أخيه، فأنزلوا به العقاب الذى كان سينزله بأخيه، فتستأصلوا الشر من بينكم، فيشيع الخبر ويسمع به بقية الشعب فيخافون، ولا يعودون يقدمون على مثل هذا الأمر القبيح فى وسطكم. لا تترأف به قلوبكم. حياة

بحياة، وعين بعين، وسنٍّ بسنٍّ، ويد بيد، ورجل برجل .

إن كاتب سفر التثنية يعتبر أن العقوبة المطبقة على شاهد الزور عقوبة 'قصاصية' ولذلك رأى أن يختتم الفقرة بتكرار الصيغة الكلاسيكية للقصاص. ولكن القصاص يقوم بمهمة أخرى هنا تختلف عن مهمته فى الحالات الكلاسيكية التى تقتضى إيجاد معدلات للتعويض عن الأضرار الناجمة عن التشويه والإصابة والموت. فالمذنب هنا ليس مفسداً أخطأ أو متشاجراً لجأ إلى العنف، بل هو شاهد زور، ويمثل نوعًا خاصًا من المفسد المتعمد، وهو يخضع للعقاب على الرغم من إحباط ما كان يقصده من شرور، ورغم عدم وقوع الضرر. وهكذا، فعلى عكس حالات القصاص المعتادة، لا تشكل شهادة الزور نقطة انطلاق للمساومة لعقد صفقة خاصة بين غريمين .

والحدث هنا يقع فى محكمة، ونستطيع أن نرى – دون لأى – أن المحكمة تثأر لنفسها مما أصابها من ضرر. ولكن الفقرة، على الأغلب، تبدو مثالاً ''لتعليم درس ما'' أكثر منها مثالاً للتعويض. أى إن القصاص لا يقوم بمهمته التعويضية المعتادة، على نحو ما يؤديها فى سفر الخروج، وسفر اللاويين، والألواح الاثنى عشر، أو فى قصة سكيرنج. ومع ذلك فلا نُحِسُّ نحن، ولا يحس كاتب سفر التثنية أن صور العين بالعين غير ملائمة فى هذا الموقع، إذ تستطيع أن تعمل على تبرير العقوبة التعليمية، تمامًا مثل إقرارها لمبدأ التعويض. لماذا ؟ لأن معنى القصاص، على مستوى أعمق، يتضمن إقرار المبدأ الجمالى للعدالة الشعرية، والفكرة الجوهرية فيه هى إحكام التناسب وكمال المواءمة. فليكن العقاب مناسباً للجريمة، وهل ثم مبدأ للتناسب أفضل من القاعدة الذهبية للقصاص : ''فأنزلوا به العقاب الذى كان سيُنزله بأخيه'' ؟

ويقترن بإحكام التناسب أيضًا مبدأ آخر من مبادئ العدالة الشعرية،

ألا وهو مبدأ المفارقة، وهو ما نفهم منه أن المذنب هو صاحب العقاب الذى يحلُّ به. وأحيانًا ما نرى أن المفارقة قد بولغ فيها إلى أقصى حد، وذلك بالنص على ما نشعر أنه يدعو إلى الانقباض الشديد عند تطبيق مبدأ المسئولية القانونية بالإنابة - أى إنابة شخص آخر بخلاف المذنب الفعلى فى دفع الثمن - وهو المبدأ الذى يُعْتَبَرُ قانون الكتاب المقدس أقرب إلى رفضه،. وإن لم يرفضه الرب. وقد سبقت الإشارة إلى مثال كفيل بإيضاح ما أعنيه، وهكذا نقرأ فى قانون حامورابى :

> إذا قام بنَّاءٌ بتشييد منزل لرجل فلم يحسن عمله، وانهار المنزل الذى شيده وتسبب فى وفاة ... أحد أبناء ساكن المنزل، يُقضى بقتل أحد أبناء ذلك البناء. (المادة ٢٣٠)

ومن ذا الذى يتصور أن القانون يستطيع الاستغناء تمامًا عن الكوميديا السوداء ؟ وإذا لم يكن القانون يستطيع ذلك، فكيف تلوم كُتَّاب المسرح فى مطلع القرن السابع عشر فى انجلترا على حبكات الثأر الخيالية المبالغ فيها إلى حد التطرف، حيث نرى أن المنتقم فيها فنان مُنْحَلٌ فى المقام الأول، وأن هدفه إنزال عقاب يناسب الجريمة، إذ يصيح أحدهم فى القتيل "هل تساويتَ مع من قتلتَ الآن؟" ونحن نذكر ما يحدث فى مسرحية مأساة المنتقم التى نشرت أولاً عام ١٦٠٧، وكانت لا تحمل اسم مؤلفها، وكان يقال إنها من تأليف تورنيير وإن ثبت مؤخرًا أن مؤلفها ميدلتون. وفيها يقوم المنتقم بوضع أصباغ التجميل المسمومة على جمجمة حبيبته، حتى يغرى الدوق بتقبيلها بعد أن كان قد قتلها بالسم لأنها رفضت الانصياع إلى غوايته، ويقبلها الدوق فيموت بالسم أيضًا مقابل فعلته، وهنا يصيح المنتقم "أفلم أهيئ للمتخم العجوز ما يناسبه / ومن ألوان الجمال الفائقة ؟" إن ذلك مثال لا يبارى للانحراف المبتكر!.

ومن الألغاز الحقيقية تحديد مدى الالتزام الجاد لدى ما يسمى

بالثقافات القديمة أو البدائية، بأشكال معينة من المسئولية القانونية بالإنابة. ونلمح فى النص المقتطف من قوانين حامورابى ما يدل على اقتصاره على التفكير التجريدى، كأنما هو لعبة يلعبها الكُتّاب فى مدارس النُسَّاخ لا نظام عملى من نظم المسئولية الجنائية. ولكن ذلك لا يعنى أن الناس لم تكن تقوم بالثأر بأمثال تلك الأساليب. وأمثال هذه الضروب من الثأر شائعة فى الأدب الشعبى والأساطير، ويقصد بها فيها أن تتضمن الفكاهة السوداء وتنم عن براعة 'وحشية'. إنها عدالة تصحبها ابتسامة العارف الذى يتكلف الابتسام. وهكذا تنص إحدى مواد قوانين الدولة الآشورية الوسطى (١٠٧٦ قبل الميلاد) على ما يلى :

> إذا مَدَّ رجل يده إلى امرأة، وتهجَّم عليها مثل ثور شَبِقٍ، وثبتت عليه التهمة وأدين بارتكاب هذه الفعلة، يقطع أصبع من أصابعه. فإذا قَبَّلها، توضع شفته السفلى على نصل فأس وتقطع. (المادة ٩)

وتوجد، بطبيعة الحال تفسيرات أخرى، خصوصًا لسلسلة قوانين حامورابى المنصوص عليها فى المواد ٢٢٩-٢٣١، وهى التى تتناول مسئولية البَنَّاء عن شتى أنواع الوفيات الناجمة عن العيوب فى بنائه. والحجة التى يسوقها رايموند ويستبروك تدعو إلى الانقباض مثل قولى بأن هذه النصوص تمثل فكاهة قاسية على أناقتها، إذ يقول بأن المبدأ الأساسى فى المسئولية القانونية بالإنابة هو مبدأ التخفيف. فإذا أدت عيوب صنعتك إلى قتل صاحب المنزل، حُكم عليك بالقتل، وإذا أدت العيوب إلى قتل ابنه حُكم على ابنك بالقتل، وإذا أدت إلى قتل عَبْدٍ لديه، كان عليك تقديم عبد جديد له. وبعبارة أخرى، يقول ويستبروك إن المسئولية القانونية للبنَّاء تقل أو تَخفُّ كلما قُتل شخص ذو مكانة اجتماعية أدنى. ومع ذلك فمازلت أظن أنه من غير المقبول تبرئة نظام مثل هذا من البناء الفنى المتعمد الذى يوحى به تناظر أجزائه المخيف والمبالغ

فيه، فالتناظر والمفارقة الباطنة من المبادئ السائدة قطعًا مثل مبدأ التخفيف .

ولم يكن واضعو القوانين القدماء وحدهم الذين سمحوا لخيالهم بالانطلاق فى سبيل تطبيق العقاب على أسس القصاص، فإن أصحاب نظريات العقاب الذين ينشدون الجمع بين الالتزام بالقصاص وبين معارضتهم لعقوبة الإعدام قد وجدوا أساليب غريبة لإجابة مطالب القصاص. وهكذا يزعمون أنهم يلتزمون بالقصاص لا بقتل القاتل العامد بل بإيقاع عقوبة به تعتبر قتلاً فى "حقيقتها" بمعنى أنهم يعيدون تعريف القتل. فإذا كان تعريف القتل يقول إنه "الحرمان من القدرة على إتمام مشروعات الحياة"، فإن ذلك التعريف يتحقق، ويا للعجب، بالسجن. والخيال الإبداعى قادر على أن يجعل فكرة "الشئ نفسه" و "الشئ الشبيه" و " الشئ المعادل" تنهض بغرائب الأعمال. وأما چيريمى والدرون، الذى يدافع دفاعًا معتدلاً عن القصاص، فيقترح الردود "القصاصية" التالية على شهادة الزور :

> قد تضر شهادة الزور وقد لا تضر بشخص معين، ولكنها بالتأكيد تعرقل قدرة المحاكم على العمل. وهذا أحد جوانب إساءتها. لقد تعرض المذنب للإساءة باعتباره فاعلاً لها، ولكن تُرى ماذا عساه يحس لو أنه تعرض لها فى أى دور آخر؟ ربما كان لنا أن نحرم من يُدان بتهمة شهادة الزور من دخول المحاكم لفترة محددة فى المستقبل. أو قد تُصادر بعض أملاكه وتُرَدُّ له (أو لا ترد) ... بالقُرعة.

وقد سبق لى أن أشرت إلى وجود مساحات كبيرة للحركة فى الأفكار الخاصة بالتوازن والتعادل، ولكن ما نريده ينبغى أن يظهر على الأقل فى صورة التعادل. وإذا كان أصحاب خصومات الدم ينفرون من

استبدال المال بالدم لأن دفع الفضة ثمنًا للدم لا يمثل القصاص تمثيلاً مُرْضيًا، فلماذا نتصور أن العقاب الذى يقترحه الباحث والدرون لشهادة الزور قادر على أن ينتزع من شفاهنا شيئًا سوى الضحكات الرنانة ؟

ونستطيع نحن المحدثن، بل وبعض الأقدمين أيضًا، إدراك وجود مبدأ تعويضى يكمن رغم كل شئ خلف صيغة القصاص الواردة فى سفر التثنية، وإدراك أن الأمر يتعلق أيضًا بتسوية الحسابات، فشاهد الزور يدفع ثمن جريمته. ولكن ذلك ليس مقصد كاتب سفر التثنية. فهو لا يتحدث عن سداد الديون المعلقة. لكنه بكل تأكيد يتحدث عن التناسب، إن لم يكن عن التوازن على وجه الدقة، أى عن ضرورة تحقيق المواءمة بين العقوبة والجريمة، وذلك بأن يجعل الجرم الذى كان المذنب ينتوى إيقاعه بأخيه يرتد إلى نحره. إنه يريد تطهير البلد من الشرور ولابد أن يجد وسيلة لتعليم الناس درسًا، أى تركيز أبصارهم عليه. والذكاء والجمال اللذان تتحلى بهما مفارقة العقوبة المستحقة كفيلان بذلك. ففى هذا السياق يُقصد أن تكون العقوبة نفعية فى المقام الأول، لا مجرد مُنْتَجٍ جانبى لدوافع الثأر .

إن كاتب سفر التثنية يقصد صراحةً إلى ردع الآخرين الذين قد تراودهم نفوسهم بتلفيق الدعاوى الباطلة وتقديم شهادة الزور : "فيشيع الخبر ويسمع به بقية الشعب فيخافون، ولا يعودون يقدمون على مثل هذا الأمر القبيح فى وسطكم". ولما كان جمال التعبير الموجز فى الصّيغة الكلاسيكية للقصاص جمالاً يلقى الرعب فى القلوب، فإن كاتب سفر التثنية يرجو أن يكون فيه درس مذهل باهر. وباختصار "سوف يعلمك درسًا" : فلسوف تسمع (بأذنيك) وتخاف (بقلبك) – وعينك ؟ لن تفعل عينك ما قد تغريك بفعله عندما تشهد العدالة القاسية، أى إن عليها ألا تشفق "ويجب ألا تترأف عينك". وهكذا فإن القصاص فى سفر التثنية

يضيف فكرة ''تعليم الدرس'' إلى فكرة ''التعادل'' التى يتسم بها القصاص فى سفرى الخروج واللاويين، تمامًا مثلما يكثر أن نجد التعبيرين الاصطلاحيين – أى ''التعادل'' بمعنى الحصول على ما هو من حقك، و ''تعليم درس ما'' بمعنى ضرب المثل لغيرك – تعبيران مناسبان إلى نفس الحد لإيضاح إقامة العدل .

ختام : خلط الاستعارتين ''تسديد الدين'' و ''دفع الثمن''

سبقت لى الإشارة إلى أن مفهوم الانتقام فى ثقافة الأخذ بالثأر يُعَبَّرُ عنه بمصطلح الدَّيْن الذى يدين به المدين للدائن. ولكننا نلمح صداماً بين نموذجين متنافسين، وكل منهما قديم إلى حد بعيد. من المقصود بأن يقوم بدور الدائن، ومن يقوم بدور المدين، فى هذه المعاملات 'العلاجية'؟ فلدينا نموذج لتسديد الدين ونموذج آخر لدفع الثمن. ففى النموذج الأول نرى أن المنتقم – أى ضحية الإساءة أو من يمثله – هو الذى يدين بدَيْن الدم، وهو يسدد هذا الدَّيْن بمعنى أنه يرده إلى المسئ أو إلى شخص يقف إلى جانبه، وفيه نفهم أن المسيئين دائنون، أى يطلبون رد الديون إليهم. فإذا كان الدم محور حديثنا، فإن المنتقم هو الذى يدين بالدَّيْن ويفرض الواجب عليه رده. ولكننا نرى فى أيامنا هذه، وكذلك فى الأيام الخوالى، أن المسئ يمكن تَصَوُّرُه فى صورة المدين، فإنه يدين بإصلاح الخطأ، ولا شك أن التعويضات المفروضة كانت من الأغنام أو الفضة لا من الدم، إذ كان من الواضح أنه كان المدين، أى من يحمل دَيْنًا فى عنقه، وأما الطرف الذى حلت به الإساءة، أى الضحية، فكان الدائن، أى من يستحق رد الدَّيْن إليه. وعندما تتدخل الدولة أو يتدخل الملك لطلب نصيب من التعويض أو لفرض عقوبة، يكون على المخطئ أن يدفع ثمن خطئه إلى كيانٍ ما مثل الدولة أو شخصٍ ما مثل الملك، بدلاً من الشخص الذى أنزل به الضرر أو بالإضافة إليه .

ونحن نخلط إلى اليوم بين استعارتى الدائن والمدين عندما يكون الموضوع هو الثأر والعقاب. إننا نستخدم تعبير "حان وقت الردّ" وهو ما يعنى أننا نعتبر ضحية الإساءة مدينًا، لكنه حيث يضرب ضربته ويرد 'دين' المخطئ، فإنه يتصور أيضًا أنه جعل الطرف المخطئ يدفع، أى يدفع ثمن خطئه، بحيث يكون كل طرف منوطًا بدور الدائن ودور المدين معًا، وهكذا فنحن نتحول بيسر وسهولة من مجموعة من الافتراضات الاستعارية إلى مجموعة أخرى.

ومن السهل فى نموذج تسديد الدين أو رده أن نرى كيف يكون المنتقم هو المدين، أى من يحمل دَيْنًا لابد له أن يرده، ولكن كيف نتصور أن المخطئ دائن، إلا من خلال التعريف الصورى له، وهو ما يلزم لاتساق استعارة رد الدَّيْن ؟ إن حكايات أيسلندا القديمة لديها الإجابة. فالواقع أن أهل أيسلندا كانوا يتصورون أن المخطئ قد منح الضحية شيئًا ما عندما أخطأ فى حقه. وشخصيات هذه الحكايات تشير إلى الإهانات والأضرار إشارة تنم عن لماحية ذهنية 'باردة'، فيطلقون عليها اسم 'المِنَح' أو 'الهبات' أو "الهدايا"، وهى سلبية الطابع ولا شك، ولكنها هدايا على أية حال. وهكذا تقول والدة أيسلندية إلى زوجها وأبنائها بعد أن تعرضوا لإهانات بذيئة : "لقد جاءتكم هدايا، أيها الوالد وأيها الأبناء، ولن تكونوا رجالاً حقًّا ما لم تردوها أو تردوا بمثلها" أى إن الشتائم والأضرار تُصور فى صورة الهدايا، والهدايا تنشئ الالتزام بردها، أى بتقديم هدية مماثلة تمامًا. وتلقى الهدية يجعلك مدينًا. ويقول أودين نفسه، رئيس الأرباب فى شمالى أوروبا، بما يُعتبر القانون فى هذه المسألة، ومشيرًا على وجه التحديد إلى الهدايا ذات القيمة السلبية، أى إن "عليك أن تقدم هدية إذا تلقيت هدية".

وإذا قدمت لى معروفًا فلن أكون جديرًا بالاحترام ما لم أرده، فجزاء

صنيعة المعروف ردها. وإذا قدمت لى إساءة، فلن أكون جديراً بالاحترام أيضًا إذا لم أردها، فجزاء "الصنيع" رده. والمبدأ الجوهرى إذن هو أن أى شئ يُمْنح، حسنًا كان أو سيئًا، ينشئ التزامًا بالرد. ولم يكن ذلك يقتصر على الڤايكنج، بل كان شائعًا بين اليونان والفُرْس (بل وبيننا أيضًا، رغم مقاومتنا للفكرة). وهكذا يقول لنا المؤرخ اليونانى القديم زينوفون إن الملك الفارسى قيروس كان يتمنى "أن يعيش حتى يسدد الديون التى يدين بها - مع فوائدها - للذين ساعدوه والذين آذوه" أى إن مبدأ تسديد الديون يقتضى منا أن "نثأر" من الهدايا مثلما نثأر من الأذى والضرر، وذلك برد الهدية بمثلها. ونستطيع أن نرى أن القاعدة الذهبية لا تمثل إلا تحويراً طفيفًا لهذه القاعدة الأخلاقية الأساسية، أى قاعدة المعاملة بالمثل الإلزامية .

ولنضف طبقة أخرى من طبقات المعنى: إن تسديد الدين أو رده يتفق كذلك مع دفع الثمن اللازم لفك الرهن، أو تخليصه. ولحظة رد الدين هى أيضًا لحظة فك الرهن. فالمرء يرد الهدية السلبية إلى المخطئ فيخلص شرفه 'المرهون'.

الفصل
السادس

رطل من لحم الإنسان

6

بإستثناء ظهور شيلوك، اليهودى بطل مسرحية تاجر البندقية لشيكسبير، مرة أو مرتين عَرَضًا حتى الآن فيما كتبت، فإننى أبقيته فى الكواليس، وحان لى أن أخصص له الآن مشهدًا كاملاً ويكفى أن أذكر اسم تلك المسرحية حتى يملأ القارئ الفراغات ويرى مدى ملاءمة تلك المسرحية لموضوعات هذا الكتاب. ففيها نجد أن أجزاء الجسم ولحم الإنسان تلعب دور النقود، ولدينا فيها ميزان وسكاكين وعدالة وانتقام، ولدينا قياس ومعاقبة. وفى قلب بناء محاور المسرحية تقع مسألة ما يعتبر نقودًا وكيف ينبغى أن ‘تعمل’ هذه النقود، وما هو أفضل ما يرمز للقيمة ويحفظها.

وانظر أيضًا إلى الحكاية الفولكلورية الخاصة بالصناديق الثلاثة، وهى التى تسبب لنا الحرج الآن، وتقتصر فى معظمها، على ما يبدو، على كشف غباء أميرى المغرب وأراجون. (ألا تعرفان أيها الغبيان أن الصندوق المطلوب هو صندوق الرصاص ؟ ألا تعرفان أى شئ عن الحكايات الفولكلورية ؟) إنها تبدو مضافة بتكلف وسذاجة إلى الدراما الرئيسية، ولكنها تقدم من جديد المحاور الرئيسية الخاصة بتقييم لحم الإنسان، كله أو بعضه، استنادًا إلى شتى المعادن ذات القيمة الثابتة. ما هى القوى المتصارعة ؟ هل الذهب والفضة والرصاص هى المواد النقدية والبطلة بورشيا تتمتع بنفسٍ طاهرةٍ، أو روحٍ خالصة ؟ أم العكس ؟ هل الذهب والفضة والرصاص رموز هوائية خالصة، وبورشيا لا تزيد عن كونها لحمًا حيًّا ؟ أرجوك أيها القارئ أن تصفح عن أسلوبى السوقى :

ولكن ما يهم خُطَّابَها ليس جسدها، ليس لحمها ودمها، بل ثروتها . إنها هى الدنانير التى ورثتها، فهى "وارثة غنية" (١/١/١٦١) .

إن مسرحية تاجر البندقية مسرحية مزعجة، ولا يقتصر إزعاجها على القراء اليهود. ترى هل يقصد شيكسبير أن يضمن تهليلى لشيلوك وكراهيتى لباسانيو المسرف الذى يحاول اصطياد وارثة، وبغضى لبورشيا القاسية المنافقة، التى تسدد ديون زوجها بالتلاعب على القانون، ومقتى لأنطونيو الذى يعرض خدماته ويتظاهر بالتقوى ويوقع اليهودى فى الشَّرَك، ونفورى من چيسيكا المقيتة التى تكره نفسها، وتشعر بالعار من أبيها، ولا تأنف من سرقة خاتم أهدته أمها إلى أبيها قبل الزواج حتى تستبدل به قرداً ؟ أم ترانى أشبه أطفال الهنود الحمر من قبيلة أونايدا الذين كانوا يشاهدون معى أفلام رعاة البقرة فى الحفلات

الصباحية يوم السبت، قبل اختراع التليفزيون، فى مدينة جرين باى، وهم الذين كانوا يصفقون فى اللحظات التى لا تتطلب التصفيق، ظانين أنها اللحظات الصحيحة للتصفيق ؟

ولماذا لا أزال أشعر، على عكس ما تقضى به الحكمة، بلذعة مرارة بسبب التصنيف 'السليم' الذى يعتبر تاجر البندقية ملهاة، والمشاعر التى تنتابنى عند قراءتها تنتمى انتماءً أشد إلى مشاعرى وأنا أقرأ مسرحية الملك لير أو عطيل لشيكسبير وهما من المآسى ؟ أفلا يمكننى أن أقرأ المسرحية دون انفعال، وأن أقلع عن رغبتى فى أن أشاهد شيلوك وهو يطالب بقيمة التأمين المستحق له فى جسد أنطونيو ؟ وأقول لنفسى : التزم بالتاريخ يا ميلر، التزم بالتاريخ ! لا تنح باللائمة على عصر سالف، ولا على عصر حاضر، لكراهية اليهود، بل عليك أن تقبل المسرحية على حالها. ولكن ما هى تلك الحال حقًا ؟

ويعزينى بعض الشئ أن أستطيع 'تجنيد' الناقد الفذ وليم هازليت للدفاع عن قضيتى. ففى عام ١٨١٦ شاهد هازليت الممثل إدموندكين وهو يقوم بدور شيلوك، فيخالف العرف الذى يقضى بتصويره يهوديًا شريرًا ذا بعد واحد، وراعه أن الممثل أضفى عليه حيوية غير معهودة، فكتب هازليت يقول "لا شك أننا نتعاطف مع شيلوك أكثر مما نتعاطف مع أعدائه. فهو أمين صريح فى رذائله، وهم منافقون فى فضائلهم" بل ولم يكن أبناء العصر الإليزابيثى ذوى رأى واحد عن أبناء البندقية، عن التجار مثل أنطونيو، والأرستوقراطيين المسرفين، والصراع ما بين القانون والعدل. وأحاول أن أُطَمْئِن نفسى فأقول : أفلا تقدم لنا المسرحية الوسائل اللازمة لانتقاد شتى المواقف المتخذة فيها ؟ إن أقوال شيلوك عن الثأر والنفاق المسيحى بالغة القوة إلى حد مقلق، ويكاد يكون من المحال معارضتها حتى بالنسبة لمن يفضلون الفريق الداعى إلى الرحمة،

ولابد أن نشير إلى أنهم لا يستطيعون قهر حجة شيلوك أو هزيمة المنطق الذى يستند إليه، ويضطرون إلى اللجوء إلى حجج انفعالية وأسباب قهرية حتى ينتصروا عليه .

بل إننا نجد ما يفضح أوجه نفاق المسيحيين فى أدق التفاصيل. وهكذا نجد أن أنطونيو يعرب عن رضاه عن ذاته فيقول لشيلوك أثناء طلب القرض منه :

اسمعْ يا شيلوكْ ! أنا لا أتقاضىَ فائدةً أو أدفعُ أى فوائد
فى مال أُقْرِضُهُ أو أَقْتَرِضُهْ
لكنّ صديقى فى ضائقةٍ قُصْوَى
ولذلك أخرجُ عمّا اعتدتُ عليه ..

(١/٣/٥٦-٥٨)

ونحن نعلم قطعًا أن أنطونيو يُقرض المال دون فوائد، فلا نفاق هنا. ولكننا لا نراه قطعًا يقترض المال دون فوائد. وإدراكه ضرورة اللجوء إلى شيلوك يعنى أن سوق القرض الحسن – أى القرض دون فوائد – لا يزيد عن أحلام اليقظة. ويبدو أنه لا يوجد مسيحى على استعداد لأن يُقرض أنطونيو بسعر الفائدة الذى يُقرض به أنطونيو المال إلى باسانيو. بل إن دوافع أنطونيو على سلوك هذا المسلك – وهو الوحيد الذى نراه يقدم قرضًا حسنًا فى الواقع – أقرب إلى الكراهية، أى إلى اللَّذَّة التى يجدها فى مضايقة شيلوك فى بورصة الريالتو، منها إلى البِرِّ والإحسان (٣/١/٤٩)، باستثناء القرض الوحيد الذى يقدمه بدافع المحبة إلى باسانيو. (وإن لم يكن أنطونيو بريئًا من توثيق علاقته بباسانيو، فيما يبدو، برباط كرمه. فالواضح أن باسانيو يشعر بوضوح أنه يرتبط بأنطونيو برباط الامتنان، وأما الحب الذى يُكِنُّهُ أنطونيو لباسانيو فلايزال

يثير تعليقات وتفسيرات شتى).

والمرء يعجب لدى السذاجة الاقتصادية لهذا التاجر، إلا إذا كان يعمد إلى خداع نفسه حقًا. ولابد أن يكون هذا الخداع بالغ الشدة، مادام يفرض عليه أن يَغُضَّ بصره عن كل ما حوله. ومن بين الشخصيات المسيحية فى المسرحية من لا يخدمون أنفسهم فيما يتعلق بالفكر الاقتصادى، مثل بورشيا، 'ربة العدالة' نفسها، فهى لا تضع عصابة حول عينيها - مجازيًا - تمنعها من سلوك مسلك قُطَّاع الطرق، إذ تَدَّخِرُ أموالها عن طريق سداد ديون زوجها من المال الذى تصادره الدولة من ثروة شيلوك. ولكن أذكى مفكر اقتصادى مسيحى فى المسرحية هو لونسلوت جوبو، المهرج، الذى لا يجد صعوبة فى فهم تأثير ازدياد 'العَرْض' فى الأسعار، ومن المحتمل أنه اكتسب هذه النظرة إلى العالم من خدمته فى منزل شيلوك:

چسيكا : سوف ينقذنى زوجى من جهنم .. إذ جعلنى نصرانية!

لونسلوت : وعلى زوجك يقع اللوم لهذا ! أفما تكفى أعداد نصارى الأرض ؟ لقد ازدحمت بهم الدنيا حتى ما يقدر أحد أن يحيا فيها ! كثرة تحويل الناس إلى النصرانية تُغْلِى أسعار لحوم الخنزير ! قد يأتى يوم لا نقدر فيه على ثمن شواء الخنزير !

(٣/٥/١٧-٢٣)

أى إن تحويل اليهود إلى مسيحيين سوف يزيد من استهلاك الخنازير ويقلل من قيمة النقود بالنسبة للخنازير. وهكذا تنعدم وسائل الفصل بين الأجسام واللحم البشرى والنقود، فهى تتحرك جميعًا فى نفس الدائرة .

ولا تكاد مسرحية أخرى تفوق تاجر البندقية فى إثارة الخلاف بين النقاد حول معناها الصريح. وأعرف أنه من السذاجة أن نطرح هذا

السؤال وحسب، ولكن جانبًا كبيرًا من الخلاف حول معنى المسرحية الصريح يدور حول التساؤل عن 'الأخيار' فى المسرحية ؟ هل هم المسيحيون ؟ ما مدى 'الخير' الذى ينبغى أن نفترضه فيهم ؟ إنه سؤال لم يُحْسَمْ حتى الآن، إلا فى نظر أشد من يكره اليهود. بل إن هذا نفسه قد يتساءل عن سبب تقديم أنطونيو قرضًا دون فائدة، أو عن سبب عجز باسانيو عن تحسين 'إدارة' حساباته، أو عن قيام المسيحيين، باستثناء أنطونيو، بالانفاق المعتوه على ملذاتهم الحاضرة، معتمدين على اقتراض المال دون أدنى نية لتسديد القرض، إلا إذا ظهر يهودى فى اللحظة المناسبة حتى 'ينتفوا ريشه'. ماذا يحدث عندما لا يتبقى أمامهم يهود ينهبونهم ؟ ما وسائل تمويل البذخ الذى لا تبدو له نهاية فى قصر بورشيا فى بلمونت ؟ إنهم يعرفون أن نهب اليهود هو الذى ينقذ أسلوب حياتهم عندما يوشكون على الإفلاس، وهى معرفة يحيط بها الجميع، حتى الشخصيات الثانوية، وهكذا يجد لورنزو مبررًا لاستخدام كلمة عبرانية، فى ملاحظة ساخرة على حساب شيلوك، فى الإشارة إلى معجزة استمرار الإفراط فى الملذات، وهو الذى يتيحه لهم الحكم بمصادرة ثروة شيلوك وأملاكه، فيقول «هاتيك فاتنتان أمطرتا / المَنَّ والسلوى على الجوعى" (٥/١/٢٩٤-٢٩٥) .

جَزّ صوفِ الغنم وأكل لحم (البشر)

ولكن فلأعد إلى موضوعاتى الرئيسية. ما مدى التشابه بين النقود والأغنام، ومدى التشابه بين الأغنام والبشر ؟ فلنبدأ بأن كلاهما يمكن جَزُّ صوفه أو نهبه، وأن كلاهما لحم ويمكن أكله. وشخصيات الرجال المسيحيين فى المسرحية الذين يطلبون فتيات ذوات ثراء يرون أنفسهم صراحة فى صورة چيسون، بطل الأسطورة اليونانية الذى يستعيد الجزَّة الذهبية أو الفراء الذهبى، فهم يسعون حقًا لذلك. ولذلك نسمع جراتيانو

يصف نجاحه هو وباسانيو فى الفوز بقلب الفتاتين المنشودتين قائلاً :
"إذ كل منا چيسون .. ورجعنا بفراء الذهب المنشود !" (٣/٢/٢٤٠)
والواقع أن عدد طالبى الجزَّة الذهبية أو الفراء الذهبى كبير : باسانيو، وجراتيانو، ولورنزو. وقد قيل لنا قبل ذلك أن بورشيا نفسها تشبه النعجة "وفوق خَدَّيْهَا تَدَلَّتْ خصلتان كالذهبْ / هما الفراء العسجدى"، ولكن "كل چيسون" يأتى فى طلبها (١/١/١٦٩-١٧٢) ينشد أن يَجُزَّ فراء بورشيا أى أن ينهبها "لأنها وارثة غنية" ومن ثم فهى جاهزة للجزِّ أو النهب .

ومن سمات 'الخير' فى عالم بلمونت أن الناهبين (أو مُجْتَزِّى الصوف) لا يُضْطرون مطلقًا إلى التورع عن جز صوف النعاج القبيحة، لكنه حتى لو كان الرب قد ضَنَّ على بورشيا بالجمال، لما عدمت الكثيرين الذين يقومون بدور چيسون ويأتون لجز صوفها. فقلب المحب يكون حيث يكون المال، ولذلك تُعْتَبَرُ اليهودياتُ أنفسهن غنائم يطلبها المسيحيون الفقراء، ما دام لليهوديات آباء أغنياء يمكن تجريدهم من ثروتهم. أفلا تكسو چسيكا نفسها بفراء ذهبى ؟ "دعنى أحكم إغلاق الأبواب / وأُحَلِّى نفسى بدنانير أخرى / وسألحق بك فورًا" (٢/٦/٤٩-٥٠) .

وتجسيد المال فى الغنم وفى لحم الإنسان يستدعى إلى الذهن فكرة إمكان تناوله طَعامًا إلى جانب فكرة اجتزاز الصوف. فالغنم وغيرها من صور المال طعام للفم والمعدة. واللمحات الخاصة بإمكان التهام لحم (البشر) مضمرة فى ثنايا المسرحية. وشيلوك يلمح إلى ذلك بإنكاره "ما قيمة الرطل الذى أقتطعهْ / من جسم إنسان سوى ؟ أَوَلَيْسَ تَفْضُلُهُ لحوم الضأن والأبقار والماعز ؟" (١/٣/١٦١-١٦٣). ولكن أولى كلماته إلى أنطونيو - "فلتهنأْ بالصحة يا أنطونيو الصالح قد كنتَ سعادتكم آخرَ رجلٍ فى فمنا" (١/٣/٥٥) - كلماتٌ تثير قلقًا خفيًا. نعم، أعرف أن

تعبير 'فى فمنا' يعنى 'على شفاهنا' أى إن أنطونيو كان موضوع الحديث بين شيلوك وباسانيو، ولكن شيلوك يتوسع فى الصورة المألوفة للاستعارة حتى يؤكد خطوط الصورة التى تجعلها أشد إثارة للتقزز والاشمئزاز. والعادة أن الذى يكون 'فى الفم' ليس الشخص نفسه بهذا المعنى بل سمعته أو بعض فعاله أو أنبائه أو مدح أو قدح فيه، أى صفة مجردة، على نحو ما يقول عطيل إلى نائبه كاسيو "إن صيتك الذى يشيع فى أفواه أحكم الرجال شاهد لك !" ولكن أسلوب تعبير شيلوك لا يضع كلمات أو أسماء فى فمه وفى فم باسانيو حتى يجعل الفم 'عضو' الكلام، بل يقوم بمسخ أنطونيو بحيث يجعله مرادفًا للحلوى التى يتناولها المرء فى آخر الوجبة - "آخر رجال فى فمنا" - ومن ثم يجعل الفم عضو الطعام والافتراس. وهكذا تتحول الاستعارة، كما يستعملها شيلوك، إلى صورة مجسدة مقززة، وتوحى 'بالتغذية' والعنف .

ما حدود أنواع اللحم البشرى الذى يستطيع الإنسان التهامه ؟ لا يستطيع اليهود أكل لحم الخنزير، ولكن هل يستطيع المسيحيون أكل اليهود (القربان المقدس والمن والسلوى فى حديث لورنزو) ؟ هل يستطيع اليهود التغذى بالمسيحيين (سفك الدم عقابًا على جريمة القذف) ؟ وإذا ظننت أننى أبالغ، فقل ما إيحاءات أكل لحم البشر التى يحق لنا استبعادها فى مسرحية تصور رجلاً يلعب دور الجزار لجسم إنسان، ويريد اقتطاع ضلع بلحمه من حول القلب، وقد تحدد حجمها بحيث تكفى وجبة واحدة، أى رطلاً من اللحم ؟ لم يفطن إلا نقاد قليلون، على الأقل من بين النقاد الذين قرأت لهم، إلى إيحاءات أكل اللحم البشرى فى المسرحية، ولكن صوره كثيرة فيها، ولو كان شيكسبير يعرف العبرية لتلاعب بالكلمة الواردة فى التوراة للربا - وهى كلمة نيشيخ - التى تعنى أيضًا يعض أو يقضم. إن جراتيانو يرى شيلوك فى صورة الذئب الضارى الجائع الذى يطلب لحم الإنسان. وشيلوك يرى الدعوة إلى

الطعام بين المسيحيين فى صورة الالتهام العدائى لِلَّحْمِ البشرى، فيقول "بل سوف أغدو كارهًا، فيكون المسرف النصرانى طعامى" (٢/٥/١٤-١٥)، رغم أنه كان قد قال فى وقت سابق أنه لن يأكل "مع النصارى"، والمفارقة هنا هى أن شيلوك نفسه هو الذى سَيُقَدَّمُ طعامًا (فى صورة المن والسلوى) لتغذية بالوعة الثراء التى لا تشبع، أى بلمونت. بل إن باسانيو نفسه يرى إشباع شهيته التى لا تشبع من المال فى صورة من يستعين بصديقه الذى يقترض من عدوه "لتغذية مواردى". وصورة المعدة الجائعة تتكرر فى ثنايا المسرحية. فالأصدقاء لا يلتهمون أصدقاءهم فيحرمونهم من منازلهم وبيوتهم، بل يجعلون أجسامهم نفسها تُقَدَّمُ طعامًا على موائد القرابين لأعدائهم .

وإذا لم يكن شيلوك يعنى ما يقوله حقًا عن التهام أنطونيو فإنه يريد أن يُشعر المسيحيين بالتوتر خشية أن ينتهى بهم الأمر إلى أن يلتهموه هم، بمعنى هضم جزيئات لحم أنطونيو دون أن يشعروا، على نحو ما شهدناه فى الدراما اليونانية، حيث يأكل البعض لحم البعض دون أن يدروا !

ساليريو : وإذا تأخر فى السداد تراك تقطع لحمه ؟ ماذا يفيدك ذلك؟

شيلوك : سأعد منه الطعم للأسماك ! حتى إذا لم يشبع النَّهَم،
فسوف يشبع انتقامى ! (٣/١/٤٥-٤٨)

والفكرة التى لا يكاد يخفيها شيلوك من الأفكار التى كان هاملت يحبها : أنطونيو سوف ينتهى به الأمر إلى أحشاء أصدقائه المسيحيين حين يأكلون الخنازير التى أكلت السمك الذى أكل أنطونيو !

كما إن اللمحات الموحية بيسر المبادلة ما بين ما يمكن أكله ويشبه النقود من غنم وماعز وبين ما يشبه النقود (ويمكن التهامه) من البشر

لمحات عارضة وَيدقّ إدراكها، على نحو ما نرى شيلوك وهو يستشهد بقصة يعقوب عليه السلام وكيف حصل على حقه المشروع. إذ يقول الكتاب المقدس إن "والدته الحصيفة" كَسَتْ يديه وعنقه بفراء جَدْيَيْن ذبحهما يعقوب لتوه، كيما يخدع والده الأعمى فيظن أن يعقوب هو أخوه عيسو ذو الشعر الكث. وتدور القصة إذن حول إنسان يكتسى جِلْدَ الجَدْيَيْن اللذين قدمهما طعامًا لوالده، لا لمحاكاة الطعام المأكول بل لمحاكاة أخيه الذى 'سُلِخ' ونُهب. ونحن نشير إلى الأطفال بالإنجليزية بلفظ 'الجداء' (**Kids**)، وإذن فعليك أن تستعمل اللفظة بمعناها الحقيقى لا المجازى عندما تشير بها إلى أطفالك حتى يزداد حبك لهم (وتزدردهم) – لا تنس ذلك .

إن جسم أحد الرجال يقترب اقترابًا شديدًا من لحظة التقطيع بالسكين ووضع أفضل قطعة فى كفة الميزان. وتتعرض أجسام أخرى للتقطيع المجازى، تعبيرًا عن الالتزام المشبوب. إذ إن باسانيو يقول لأنطونيو إنه على استعداد للتضحية بكل شئ فى جسده لليهودى "لن تُسْفَكَ من أجلى أى دماء من جسدك / وليفُزْ العبرانىُّ بلحمى ودَمِى وعظامى" (٤/١/١١٢-١١٣) وبعد ذلك يعرض على شيلوك "أن يدفع عشرة أمثال المبلغ / أو تُقطع رأسى ويداى وقلبى" (٤/١/٢٠٧-٢٠٨) بل إن بورشيا نفسها، أثناء تعبيرها عن الحب أيضًا وإن لم يكن فى سياق التهديد، ترى أنها تمثل جماع محاسن وفضائل معينة، أى مجموع أجزاء معينة، وتتمنى أن تزيد «مفاتنى ستين مرة / وأن تزيد ثروتى عشرين ألف مرة !" حتى تمنحها لباسانيو، وربما لا ينبغى لنا أن نثق فى أنه لن يقوم بتقسيم هذا 'المجموع' فيبيعه بالتجزئة ! (٣/٢/١٥٧) .

إننا نستخدم استعارات تقطيع الجسم طول الوقت، ولكنَّ علينا – فى مسرحية تَعْتَبِرُ أمثال هذه الاستعارات تعبيرات 'حقيقية' – أن ننتبه بدقة

أكبر من المعتاد لما يعرضه باسانيو، على نحو ما نفعل إذا سمعناها تتردد في سوق 'تلاتلوكان' في عالم مملكة الآزتك القديمة في المكسيك، إذ كان من المعتاد أن نسمع أحد رواد السوق يردد نقدًا عارضًا وإن كان رهيبًا لبضائع أحد البائعين قائلاً "ما البضاعة التي أتَيْتَ لبيعها ؟ هل تبغي بيع أحشائك أم قلوبك ؟" إن باسانيو شديد الحرص على إنقاذ صديقه، وهو يستعمل لغة تقطيع الجسد ليبين عمق مشاعره. فلنصدِّقْ أنه صادق المشاعر، ولكن ذلك لا يعني تصديق عَرْضه بأن يفدي أنطونيو "بلحمه ودمه وعظامه"، كما يقول. فباسانيو يبالغ. ولا يقصد بهذا العَرْض أن يُفَسَّر تفسيرًا حرفيًّا، وإن كان من الخطر إلى حد ما اللجوء إلى المبالغة في مسرحية تنجح فيها الكوميديا بسبب رفض المعنى الواضح للنص الخاص بالعقوبة في عَقْدٍ مُوَثَّقٍ.

والواقع أن لنا أن نصدق ما يعرضه من دفع عشرة أمثال المبلغ "أو تقطع رأسي ويداي وقلبي" لأنه يتصور أن بورشيا قادرة على دفع ٣٠٠٠٠ دينار، وما دام قد فاز بالجَزَّة الذهبية أو الفراء الذهبي، فقد أصبحت ثروتها رهن تصرفه. ومن ثَمَّ فهو واثق أنه لن يتخلف عن السداد، وله أن يعرض تقطيع جسمه إذا عجز عن تقديم المبلغ الموعود. وكانت بورشيا نفسها قد عرضت "ضعفي ستة آلاف / بل وثلاثة أضعاف المقدار المذكور" عندما سمعت في بلمونت أنباء ورطة أنطونيو (٣/٢/٢٩٨-٢٩٩). ويبدو من كلامها أنها تبالغ هي أيضًا وحسب، ولكن تأثير المبالغة يعتمد فيما يبدو على قدرتها على دفع ٣٠٠٠٠. وباسانيو يعرف مقدار ثروتها خير المعرفة، فالثروة هي التي لفتت نظره إليها أول الأمر، ومن ثَمَّ فهو يستطيع واثقًا أن يعرض جسده ضمانًا لدفع ٣٠٠٠٠ دينار دون تعريض جسمه لأي خطر حقيقي على الإطلاق .

عليك أن ترحم

سبق أن ذكرنا أن حق الملكية الذى يتمتع به شيلوك فى رطل من لحم أنطونيو يمثل وسيلة مساومة قوية، وهو ليس مرغمًا على التخلى عن حقه إلا بشروطه، وقد عُرض عليه الآن أن يقبل ضعفى المبلغ الأصلى، وثلاثة أضعافه، بل وعشرة أضعافه (وفقًا لمدى الجدية التى يفترض أن نأخذ بها عرض باسانيو) فى مقابل التخلى عن حقه فى اللحم. ولكن المبلغ ليس كافيًا. إذ إن "بُغْضه الذى لا يتزعزع" لأنطونيو يرفع من سعر لحم أنطونيو إلى الحد الذى لم يعد يمكن تقديره بالدنانير، أو على الأقل بالمبالغ الفلكية من الدنانير التى لابد من توفيرها ثمنًا لإلغاء ذلك 'البُغْض' . ويقول شيلوك إن ذلك خاطر خطر له، "يُمْليه مزاجه"، أى إنه يضع قِيَمَهُ بهذا الترتيب، ولكن من حقه أن يفعل ذلك، وهو يقيم فى غضون ذلك حجة مفحمة على ما أصبحنا ندعوه الآن 'قواعد المِلْكية' (٤/١/٤٠٠ وما بعده). ولحم أنطونيو هو العملة الوحيدة الكفيلة بتسديد الدَّيْن، وهو دَيْنٌ يدين به أنطونيو من وجهة نظر شيلوك، لا من أجل الثلاثة آلاف دينار التى قدمها لتمويل رحلة باسانيو لاصطياد الوارثة، بل من أجل الدَّيْن الذى يدين به أنطونيو بسبب معاملة شيلوك معاملة الكلاب.

وشيلوك لا يلجأ إلى لغة المجاز عند تعديد طرائق معاملة أنطونيو له. إن أنطونيو يهينه فى الأماكن العامة أثناء ممارسة شيلوك لأعماله، فهو يدعوه "بالكلب الكافر والسفاح" ويبصق فوق "جوخ سترته اليهودية" ويركله بقدمه (١/٣/١٠١-١٢٤). وشيلوك لا يبالغ. وأنطونيو يؤكد 'ترانيم' الإهانة ويعد بالمزيد منها، حتى وهو يطلب القرض :

لا أستبعد أن أدعوك بنفس الألفاظ

أو أن أركلك وأبصق فى وجهك !

ولا يتوقع أحد أن يحب يهوديٌّ ذلك، حتى ولو أقر شيلوك بصبره عليه "وطالما احتملتُ ذاك صابرًا (فالاحتمالُ طَبْعُ هذه العشيرة)". ولقد أبدى شيلوك على الدوام صفات المسيحى الصالح، فأدار خده الآخر فى مواجهة الركلات والصفعات على نحو ما أشار به يسوع المسيح عليه السلام، ومع ذلك استمرت البصقات والركلات .

يبدو أننا وقعنا من جديد فى نظام غريب للمبادلة. فإذا كان الثأر يُوَلِّدُ ثأرًا، فالوالد ينجب من يشبهه، فما عسى أن يُنْجِب الصبر أو التحمل ؟ إنه لا يُنْجِبُ تلطُّفًا ورقة، بل المزيد من الإهانة والضرب. وهذا يتمشى تمامًا مع النغمة السائدة فى المسرحية كلها، وهى أن الوالد ينجب من لا يشبهه. فالنقود غير مسموح لها أن تنجب نقودًا، فهذا هو الربا بعينه. ويبدو أن عددًا كبيرًا من البشر فى هذه المسرحية 'يتصرفون' على نحو ما ينبغى للنقود المسيحية أن 'تتصرف'، أى ألاّ تنجب أبناء تشبهها. وهكذا فالآباء والأبناء لا يستطيعون التعرف على بعضهم البَعْض، مادام الوالد لا ينجب من يشبهه. وإليك مثلاً جوبو الهرم الأعشى، والد لونسلوت، الذى لا يستطيع التعرف على ابنه، تمامًا مثل إسحاق عليه السلام الذى لا يستطيع، حسبما يقول شيلوك، أن يتبين هوية ابنه الذى يمنحه البركة. وچسيكا ترفض الاعتراف بأبوة شيلوك لها، بالتخلىِّ عن أسرتها ودينها. وعلى الرغم من أن والدة شيلوك "غير مباركة"، فإن المسيحيين يرون أن ابنها لم يكن ابنًا شرعيًا لها، وإن كان ذلك أمرًا يكتنفه الغموض. وإذن فكيف ينجب الوالد شبيهًا به ؟ ذلك معناه الربا، مثلما تنجب النقود نقودًا. لا يمكن الوثوق بالأبناء ولا بما يتولد عن أفعال المرء، إلا إن كان الفعل هو الثأر .

إن أنطونيو يعد بأن يسدد دَيْن شيلوك بالبصق على جسد شيلوك وركله، حتى قبل موافقة شيلوك على تقديم القرض، وقبل أن يقرر شيلوك

أن يتنازل عن فوائد القرض فى مقابل رطل من اللحم فى حالة عدم السداد فى الموعد. فكأنما كان أنطونيو هو الذى يتوسل بهذه الوسيلة شبه الصريحة فى الإيحاء لشيلوك بالشروط التى عرضها. فإذا كان أنطونيو يرفض اقتراض المال أو إقراضه بالربا، وإذا كان أنطونيو يرى أن النقود عقيم ولا ينبغى لها أن تَلِدَ نقوداً، فإن من حق شيلوك فى هذه الحالة أن يتوسل بإحدى الحيل المقبولة والمعيارية لتحاشى الحظر على التعامل بالربا، وهى حيلة يقبل أنطونيو استعمالها فيما يبدو. ولا أظن أن أنطونيو يسخر حين يرى "*أن اليهوديَّ شديدُ الشفقة*" (١/٣/١٤٩) بالنصّ على "عدم التعامل بالربا" والاستعاضة عنه بشرط جزائى هو اقتطاع "رطل مكافئ" من لحم أنطونيو.

ويقرر شيلوك التعامل بالعملة التى أوحى بها أنطونيو على وجه الدقة، أى الجسد الطبيعى ومكوناته. وما أشد العدالة الشعرية فى جعل ضمان القرض رطلاً من لحم أنطونيو، مادام أنطونيو قد وعد بتسديد دَيْن شيلوك بالبصق عليه وركله أى بإفرازات الجسم وحركته. أضف هنا إلى فكرة العدالة بالقصاص، وهى فكرةٌ يهودية، أى تقديم العيون والأسنانَ فى مقابل العيون والأسنان، الفكرةَ المسيحيةَ القائلة بالتجسد الإلهى، أى تحويل الروح والفكر المجرد إلى لحم حتى يمكن التضحية به وتقديمه إلى الدائن الغاضب لإرضائه. إن الجمع بين الفكرتين يأتى بعالم تصبح الأجساد فيه نقوداً، على نحو ما رأينا فى الفصول السابقة، أى وسيلة سداد الدَّيْن، أو دفع المال، ومن ثم وسيلة تحقيق العدالة والثأر. إننى لا أفرض فكرة من أفكارى المفضلة على المسرحية، ففكرة المعادلات بين البشر والأغنام والمال ذات جذور عميقة فى مفردات المسرحية و'ألحانها'. ومن هنا أتت التورية المتكررة بين لفظة **(Iuwes)** وهو الهجاء الذى يستخدمه شيكسبير لكلمة **(Jews)** أى اليهود، وبين لفظة **(ewes)** أى النعاج، ولفظة **(use)** (الكلمة التى تعنى الفوائد على القرض) فكلها

متشابهة فى النطق.

إن شيلوك يريد رطل اللحم لأنه يكره أنطونيو، ولكن كراهيته لا تبرز على هذا النحو المثير لأنها تستبد بكيانه بل لأن أحواله كانت مضطربة فى الآونة الأخيرة، باستثناء طربه لسماع نبأ غرق سفن أنطونيو. أى إن شيلوك يعانى من لذع الإحباط، فابنته التى يحبها هربت وسرقت جانبًا كبيراً من ثروته، وهى التى يحبها أيضًا، وأخذت الخاتم الذى كانت زوجته قد أهدته إليه وابتاعت به قرداً واحداً، وهو خاتم لم يكن شيلوك ليفرط فيه لقاء "ما فى الأرض من قرود" (١٢٢/١/٣). ونحن نستشعر أنه كان يحب زوجته 'ليا' أشد من حبه أى شئ آخر، فكان معها أشفق من يعقوب عليه السلام نفسه، وزوجًا أفضل ولا شك مما نتوقع أن يكون عليه باسانيو أو جراتيانو، وهو يحمى ابنته حماية أكثر من حماية والد بورشيا لها،، وإن لم يكن مثل والد بورشيا من ذوى الأهواء الغريبة .

لقد جرت العادة على أن نتصور أن المسرحية تصور انتصار الرحمة على العدل، وإن لم يكن للعدل نصيب 'منصف' فى حدث المسرحية، ، وأما الرحمة فالواقع أنى أرجو ألا أنال شيئًا من مثل هذه الرحمة ! إن شيلوك يُصَوَّرُ فى صورة ساخرة تحاكى صورة ربة العدالة، فهو يقف فى المحكمة ممسكًا بميزانه، وفى يده السكين التى تُعتبر بديلاً عن السيف. بل إن بصره يعمى مجازيًا عن التوسلات المتكررة إليه بالتخلى عن مطلبه بدافع الرحمة. ولكن صورة اليهودى القابض على السكين أكثر من محاكاة ساخرة لربة العدالة، بل هى صورة 'الخاتن' الذى كان يمثل كابوسًا للمسيحيين، ويكاد يكون تجسيداً 'لقاطع اللحم'، إن صح هذا التعبير. إذ إن المسيحيين لم يكونوا يومًا ما واثقين مما يفعله اليهود بصبيانهم فى اليوم الثامن من ولادتهم. كانوا يتوهمون أن 'المسائل' كلها 'تُقطع' : لا القُلْفَةُ فقط بل "الكيس المختوم"، "جوهرتان .. حجران

نفيسان .. حجران ثمينان" (٢/٨/١٨ و ٢٠) وأما أنطونيو الذى يروض نفسه على الموت فى مشهد المحاكمة فهو يطلق على نفسه صفة "الحمل المريض" ولكن الوصف يستخدم كلمة (wether) فى الإشارة إلى الحمل، وهى التى تعنى (خارج هذا السياق) الكبش الخصىّ، وهو معنى لا يبتعد كثيرًا عن النص، بل إنه يوحى بالنعجة بصورة ما، وقد سبق أن ذكرنا اقتراب صوت هذه اللفظة من لفظة 'اليهودى' عند شيكسبير، ونحن نعرف أيضًا أنه يقرض المال . والواقع أن أنطونيو يرى أنه حملٌ مُشَوَّهٌ سوف يُقَدَّمُ أضحيةً أو قربانًا، وصورة الختان، التى تسبق صورة تضحية المسيح، تشغل ذهنه .

وقد أصاب النقاد الذين أشاروا إلى أن شيلوك يبدى ذكاءً خبيثًا فى اختيار اقتطاع اللحم من "أقرب ما يكون للقلب" فالقلب هو المكان الذى يقول القديس بولس إن على المسيحى أن يُختن فيه. كان القانون القديم يقضى بأن معنى الختان قطع اللحم الحقيقى (وكانت كلمة اللحم البشرى أى **flesh** كناية إنجليزية فى مطلع العصر الحديث عن القضيب، مثل كلمة "**meat**" التى مازلنا نستعملها اليوم بالمعنى نفسه)، ولكن القديس بولس كان يتحدث مجازيًا، فأضفى على الختان معنى روحانيًا، وجعله وفق القانون الجديد، ختانًا للقلب (روما ٢/٢٩). وشيلوك يوشك أن يختن أنطونيو فى الموقع الذى يقول إيمان أنطونيو إن المسيحى يجب أن يُخْتَنَ فيه. وحَرْفِيَّةُ شيلوك أبرع من الحَرْفية الخرقاء التى سوف تستخدمها بورشيا لحرمانه من حقوقه، حتى ولو كان شيلوك قد ركب متن فكاهة قاسية. ولا ينبغى أن نتجاهل أيضًا أن صورة اليهودى القابض على السكين هى صورة العهد، صورة الميثاق الغليظ، صورة التعهد التعاقدى نفسها، صورة الواقع الذى يقول إن أول عقد فى 'الأزمنة المقدسة' كان يقتضى قَطْع أجزاء من الجسم لتأكيد وتأمين الالتزامات المستحدثة بين الرب وبين من يعاهدونه. تَذَكَّرْ التعبير العبرانى عن إبرام العهد ألا وهو

"قطع العهد".

إن شيلوك لا يطالب إلا بالحقوق المنصوص عليها فى عقده، وهى حقوق تؤكد جميعُ معطياتِ المسرحية أن الجميع يرونها واجبة التنفيذ. إنه لا يلجأ إلى أية حيلة من حيل المحامين، وهو لا يبالغ فى التفسير أو يطلب تفسيرات حدسية مناقضة للعقد. فالجميع يعرفون ما يعنى، وجوهر الدراما فى المسرحية يتطلب أن يكون المعنى واضحًا وضوحًا قاطعًا. ولكن بورشيا هى التى سوف تجعل القانون حمارًا، وبهذا تؤكد الرأى الذى يؤمن به غير المتخصصين من قدرة المحامين على الخروج بأى نتيجة يريدونها عن طريق تصيُّد الهنات واتخاذ خطوات تفسيرية تقدم معنى مناقضًا للنص، وبهذا يتحول القانون إلى عجين أو معجون يسهل تشكيله. والمسيحية تتواطؤ مع المشاعر المعادية للمحامين، وهى مشاعر مُغْرقة فى القدم، وتجعل القانون مثارًا للسخرية وكذلك مصدر خوف ومثار كراهية. والواقع أن كلمة القانون فى بعض ما يقوله القديس بولس، وفى فرع مهم من فروع تفسير تراث المسيحية، تبدو كلمة ملوثة، أو قل أسلوبًا مهذبًا للإشارة إلى الشريعة اليهودية، أى العالم المنكوب قبل قدوم عيسى عليه السلام لإحقاق الحق وإحكام الشرائع وتجاوز الماضى.

وأريد الآن أن أتعرض لبعض الأمور التى ناقشناها فى الصفحات الأولى من هذا الكتاب، عن التساوى والدقة والرمزية فى صورة الميزان ذى الذراع والكفتين. إن الموازين تتفاوت فى دقتها. فالميزان الصالح لوزن شاحنات نقل البضائع فى محطات الوزن ما بين الولايات لا يأتى بنتائج باهرة عند وزن الأدوية أو مسحوق الذهب. بل إن بعض أدق الموازين تخطئ بسبب القيود المحتومة على دقتها. فتعريف الدقة يقول إنها الدقة اللازمة لتحقيق غرض معين، وفى حدود تسامح معينة، أى إن دقة الميزان يقصد بها الاقتراب قدر الطاقة من تحقيق الغرض المنشود.

أما الدقة الكاملة فوهم وخيال. ومن المستحسن أن تكون الفواصل والوصلات حرة الحركة فى الميزان الخاص بالعدالة، مثلما نحافظ على حرية الحركة فى فواصل ووصلات الكبارى وناطحات السحاب كى لا تسقط فى مهب الريح .

وجميع نظم العدالة عليها أن تحقق ما نسميه "حد الاكتفاء"، وهو يعنى الوصول إلى نقطة الكفاية فى تقديم الأدلة وجمعها، وفى طول المسائل المثارة فى المرافعات وأهميتها، وأخيرًا فى إجراءات اتخاذ القرارات والحكم "بالعلاج"- أى البت آخر الأمر فى كيفية قياس الأضرار، وقياس ما يشكل خرقًا للقانون، حتى فى ظل القواعد التى تطبق تطبيقًا صارمًا. هل يتجاوز السائق السرعة القانونية إذا قاد سيارته بما يزيد عنها بعشرة كيلومترات، أم بخمسة، أم بكيلو متر واحد أم بثلاثة سنتيمترات فى الساعة ؟ وإذا كان التجاوز بالمعدل الأخير فهل نحن على ثقة من وجود جهاز رادار دقيق إلى الحد الذى يكفى لمؤاخذة السائق حين يكون من المحتمل أن يبتعد جهاز قياس السرعة لديه (أى عداد السرعة) عن الدقة بنسبة ٢ فى المائة، وفقًا لدرجة حرارة إطارات السيارة ومدى زيادة أو نقص إنتفاخها؟ بل إن القاعدة الصريحة تتطلب بعض المرونة. نعم، ضريبة المبيعات دقيقة. ولكن تُرانا نُقَرِّبُ المبلغ صعودًا أم هبوطًا إذا كان الفارق يقل عن سنت واحد ؟ وهل إبدال السلعة عملية بيع (تستحق الضريبة)، وهل اللِّبان الخالى من السكر يُعْتبر طعامًا فلا تُفْرَضُ عليه ضريبة ؟

لابد من اعتبار بعض الأشياء أصغر من أن يهتم بها القانون، وإلا ارتطم فتورط فى أضرار تافهة. والقاعدة العامة التى يجسدها المثل اللاتينى "القانون لا يهتم بالتفاهات" لا مناص منها لتوفير المساحة اللازمة لحرية الحركة فى التطبيق المعتاد للقانون حتى لا يصبح القانون مثار احتقار. أى إننا لا ينبغى على الدوام أن نقيم أكثر مما ينبغى على

أقل مما يستحق. ولكن ها هى بورشيا تخطو على المسرح، فتعمد إلى إلغاء القاعدة اللاتينية المذكورة، وهى القاعدة اللازمة عمليًّا، بأن تضع الحدود التى تريدها للقانون عند مقادير بالغة الصغر – خردلة واحدة، أو مقدار الشعرة.

ومع ذلك، على نحو ما رأينا، فإن الصياغة الواضحة للقصاص فى الكتاب المقدس تؤكد التساوى والتعادل بشدة، وتعبر عن ذلك بأسلوب يجعل التعادل يرتدى قناع الاتفاق فى الماهية. ولكننا جميعًا نعلم، ومن بيننا مؤلفو قانون العهد فى سفر الخروج، أن عينى ليست عينك. إنهما متعادلتان فيما يتعلق بما يرمى القصاص إلى تحقيقه، حتى ولو كانت عينك بُنِّية اللون وعينى زرقاء، أو كان نظرك قويًّا ــــ ونظرى ضعيفًا ــــ . ولكنك لا تستطيع أن تبادلنى عينك العمياء بعينى المبصرة، فهناك كما يقول الشاعر روبرت فروست، وهو على حق، "مناطق تقريبية". فإذا جعلت القانون يقضى بالدقة إلى درجة حساب وزن حبة خردل أو تغير وضع الميزان بمقدار شعرة واحدة فى المعاملات اليومية فى دكان الجزار أو البقال، كان عليك إما أن تتجاهل القانون أو توقف المعاملات. لابد أن يخضع القانون لمقتضيات الحياة العملية بصفة عامة (وإن كان المجال متاحًا لبعض الاستثناءات الرمزية) وإلا انتهى القانون إلا باعتباره لعبة فلسفية .

انظر فى ضوء هذا إلى المفارقات فى حديث بورشيا التى تصر على الدقة سبيلاً إلى إفساد الإمكانية العملية لإقامة العدل : إنها لن تسمح بأى مساحة لحرية الحركة فى 'الوصلات'، بل ولا بأى مقدار يكفى لإتاحة المرونة اللازمة لتشغيل الجهاز بكفاءة : إنها تعبر عن لذة صَادِيَّة مؤكدة وهى تطلب من شيلوك أن يقطع ما لا يزيد على رطل وما لايقل عنه ليضعه فى الكفة الأخرى. فالدقة والتساوى هما كل شئ :

لا تقطع أكثر من رطل بل ليس أقل من الرطل !
فإذا زاد المقدار
أو كان يقل عن الرطلِ بمثقالِ الخردلْ
أو قسمًا من جزءٍ من عشرين
من مثقال الخردلْ
أو إن رجحت كفة هذا الميزان
مقدار الشعرة
فلسوف يكون الموت مصيرك
وتُصادر قهرًا أملاكُكْ !

(٤/١/٣٢١-٣٢٩)

إن بورشيا تتلاعب فى النص الإنجليزى بكلمة (**just**) فتستخدمها مرة بمعنى 'لا أكثر أو أقل' ومرة أخرى فى الإشارة إلى دقة وزن الرطل، أى إنها ترتكن إلى ما تقضى به العدالة من استواء الكفتين، ولكنها تطلب درجة من الدقة تحرم شيلوك فى الواقع من نول ما ينشد. فإذا قسمنا 'مثقال الخردل' على عشرين، كان الوزن يعادل حبة شعير. وحتى لو لم يكن شيلوك واثقًا من أن ميزانه ذو حساسية تكفى لقياس وزن هذه الحبة، فإنه يعرف أيضًا أن بورشيا وضعت معيارًا للدقة يُقصد به أن يستحيل على التحقيق. ولنتذكر أن ألواح روما الإثنى عشر تنص بصفة محدودة على أنه لا يهم إن قطع الدائن أكثر أو أقل قليلاً من الوزن المحدد من جسد المدين : "لا يعتبر من الخطأ قطع قطعة تزيد أو تنقص". ويعرف شيلوك أن فرصة النجاح معدومة خصوصًا عندما تصر بورشيا على قطع ما لا يقل لا ما لا يزيد فقط عن رطل. وهكذا فإنها تحرمه من 'سلطة' إبعاد قدر ضئيل من الرحمة بالامتناع عن أخذ ما هو

من حقه، وترك شئ ما لمن يريد !

إن بورشيا لا ترفض فى أى لحظة فكرة التعادل فى القصاص، بل تصر عليها بكل دقة. وهى 'تموِّل' نوع الرحمة الذى تريده لأنطونيو بالانتقام الكامل والنهب الشامل لشيلوك، أى إن الرحمة لديها ثأر فى ثياب حَمَلٍ، ولا تستطيع إخفاء المتعة التى تجدها فى حرمان شيلوك من كل ما تصل إليه يدها : من أملاكه، ودينه، وكرامته، ورجولته. ربما يكون لديها أو لدى الجمهور الإليزابيثى ذلك الإحساس الخبيث بالرضى عن النفس الذى يجعلها أو يجعل الجمهور يتصور أن إرغام يهودى على إعتناق دين آخر ثم إرغامه على أن يدفع نصف ثروته، أو أكثر من النصف، فى سبيل ذلك يمثل صنيعة معروف، وأن اعتناق المسيحية غاية جديرة بذلك. وقد حاول بعض النقاد أن يلتمسوا العذر لقاطنى بلمونت السعداء استناداً إلى ذلك. ولكن شعور أهل بلمونت الواعى بالشماتة فى شيلوك لهزيمته التامة لابد أن ينفى أى اعتقاد أنانى بأنهم قد تعطفوا على شيلوك. والمؤكد أن بورشيا الانتهازية لا يمكن أن تقبل بسهولة تطبيق ما تقوله عن الرحمة والقانون والحب، فحديثها الذى تحشد فيه هذه القيم لا دافع له إلا المصلحة الشخصية. واسألوا شيلوك إذا ما كان قد أسعده حقًّا ما أبدته من الرحمة. لقد عُرضت عليه الصفقة الكلاسيكية التى لا يستطيع رفضها، وعليه بعد ذلك أن يسجل امتنانه لهذا العرض !

والآن، وبعد أن سقطت فى عيوننا صورة الميزان، نستطيع أن ندرك عيب الرحمة : إنها تعمد إلى المحاباة، والرحمة تأتى هنا على حساب شيلوك. وحتى لو صدقت النوايا فى ممارستها، أى إذا كتب للرحمة أن تُمارس فى حالات كثيرة، فلن تكون من الدلائل الطيبة على حالة القانون أو حالة الدولة.

القوة الإنسانية لنزعة الثأر

لابد من المحاكاة الساخرة للقانون والتلاعب فى هذه المسرحية، عن طريق إعطاء اليهودى جرعة قانونية تزيد عما يستطيع احتماله، وهكذا يُستخدم القانون فى هدم 'القانون القديم' وفى إعلاء مجد الرحمة. أى إن المسرحية تشوه صورة القانون فى سبيل تجميل صورة الرحمة. إذ إن شيلوك يمثل 'القانون القديم'، و 'القانون القديم' يصبح مرادفًا، من ناحية، للثأر الذى لا يرحم، ومرادفًا من ناحية أخرى للولع الشديد بالطقوس لا بالروح، بالشكل من أجل الشكل : العين بالعين بدلاً من الرحمة، وختان القلفة لا ختان القلب. الأمر كله انتقام وأجزاء جسد. و 'القانون القديم'، من وجهة النظر المسيحية، معارض للرحمة، وعلى هذا لا يقدم أى أمل فى الخلاص للإنسان الخاطئ، وهو الذى يبلغ من شدة آثامه للرب أن يستحيل عليه تقديم 'التعويض' اللازم، إلا إذا أبدى الرب استعداده للرحمة. والرحمة وحدها هى طريق الإنسان للتمتع بمنحة الخلاص؛ فالقانون لا يهيئ له حقًا قانونيًا فى هذه المنحة. تقول بورشيا :

إنْ تكُنْ تَبْغِى العدالةَ وَحْدَها يا أيها اليَهُودِى
فاعتبرْ بما أقول :
إن مَجْرَى العَدْلِ وَحْدَهْ .. ليس يُنْجِى منْ عَذَابِ الآخِرهْ
ولذا نطلبُ فى كلِّ صَلَاةْ
رحمةً من الإلَه !

(٤/١/١٩٣-١٩٦)

ومع ذلك فالرحمة لا تأتى دون مقابل فى التراث المسيحى، بل 'تُمَوِّلُها' تضحية المسيح. لا يزال القانون القديم يضع قواعد اللعبة، وبناء

على مطالبها بالسداد كان 'تمويل' خزانة الرحمة. ويستطيع المرء أن يعتبر قيام شيلوك بتمويل الحياة الرخية الرحيمة فى بلمونت محاكاة ساخرة، تُضْمر التجديف فى الدين، للأسلوب الذى تمكن به الجسد اليهودى ليسوع، أو الإذلال الذى تعرض له اليهودى يسوع، من تمويل نظام الرحمة المسيحى برمته، وتوفير الهناء والرخاء للمصطفين. فلا يوجد فى اللاهوت، مثلما لا يوجد فى دنيا الكسب والإنفاق الصاخبة، شئ يسمى 'وجبة' دون مقابل .

لكنه قبل أن يقدم الدوق وبورشيا حججهما دفاعًا عن الرحمة وطلبًا لها، يكون شيلوك قد قدم حجة بالغة الصلابة دفاعًا عن الثأر التقليدى المعهود. وحديث شيلوك مشهور، وقد أدرك الجميع منذ بداية القرن التاسع عشر أنه يمثل حجة قوية لاعتبار شيلوك إنسانًا، وكان حتى تلك الفترة يعامل معاملة رمز الرذيلة الذى شاع فى مسرحيات العصور الوسطى، باعتباره ذا بُعد واحد، أو كاريكاتير، أو شخصًا لا يرقى إلى مرتبة الإنسان :

ساليريو : وإذا تأخر فى السداد تُرَاكَ تَقْطَعُ لحْمَهُ ؟ ماذا يُفيدُك ذَلكْ؟

شيلوك : سأُعدُّ منه الطُّعْمَ للأَسْمَاكْ ! حتى إذا لم يُشْبِعْ النَّهَمْ،
فسوف يُشْبِعُ انتقامى ! كمْ سَبَّنى كمْ لَطَّخَ اسْمى !
وأضاعَ منِّى نصفَ مليونْ ! يضحكُ من خسائرى،
يَسْخَرُ من مَكَاسِبِى، عَشيرتى يُهينُها، وكلُّ صفقة
يُفْسدُها، يُطْفِئُ وُدَّ الأصْدقَاءْ ! يُلْهِبُ نيرانَ العَداءْ !
وما السببْ ؟ لا شئَ إلاَّ أنَنى يَهُودِى ! حَقًّا يَهُودى !
أَلَيْسَ لليَهْودِيِّ عُيونْ ؟ أَوَ ما لَدَيْه يَدَانْ ؟ أَوَ ما لَهُ مثلَ
المسيحىِّ حواس ؟ أَوَ ما له الأَطْرَافُ والأعْضاءُ

والمشاعرْ ؟ أفما يُحبُّ مثله ويَكْرَهْ؟ يأكلُ نَفْسَ مأْكَلهْ، يَجْرَحُهُ نَفْسُ السِّلاحْ، تُصيبُهُ الأمراضُ ذاتُها، يُبرئه نفس العلاج ؟ ألا نُحسُّ البردَ فى الشِّتاءْ.. والحرَّ فى الصَّيْف معًا ؟ إذا وَخَزْتُمُونا نَنْزفُ الدَّمَا، وإنْ تُدَغْدغُونا سوف نَضْحَكْ ! إذا سَقَيْتُمونا السُّمَّ مُتْنَا، وإنْ ظَلَمْتنا منكمُ انتقمنا ! فنحنُ فى هذا سواءْ، لم لا إذنْ فيما سواه ؟ إنْ أَوْقَعَ العبرانى ظُلمًا بنصرانى، فهلْ ينالُ رحمةً لا بل ينالُهُ القِصاص ! وهكذا إذا أُضيرَ منكمُ اليهودى، فعليه أنْ يثأرْ ! منكمْ تعلمتُ الأذَى ودَرَسْتُهُ، ولسوفَ أُوقِعُهُ بكمْ، بل ليسَ لى إلاَّ التفوقُ فيه !

(٣/١/٤٥-٦٦)

ولا يستطيع ساليريو المسكين أن يرد على شيلوك، ولا يبدو لى أن بورشيا تستطيع الرد عليه هى الأخرى. ويقول هازليت عن شيلوك "إنه يفوز على خصومه فى جميع إجاباته وردوده عليهم، وهو لا ينتصر عليهم فيما يقيم من حجج فقط بل فيما يطرح من أسئلة أيضًا، معتمداً فى منطقه على مبادئهم وممارساتهم"، ويقول هازليت عن بورشيا : "لا شك فى جمال حديثها عن الرحمة، ولكننا نجد ألف حديث يفوقه جمالاً فى شيكسبير" والأكاديميون المتوترون يخطئون فى وضع المسرحية فى سياقها التاريخى، ويفرضون ما يتمنونه من نزعة سلمية على اتجاه مسيحى غير سلمى، وهكذا يستميتون فى الزعم بأن جمهور شيلوك المسيحى لن يقبل كلام شيلوك باعتباره قضية تدعو إلى الإنسانية السمحة، بل يرون أن الجمهور سوف يرى أن حجته تكشف عن رؤية جاهلة ملعونة إلى أقصى حد. ويقولون إنه لا يستطيع أن يدرك أن النفس

والروح عماد المجتمع، وأنه يعتقد أنه لا يربط بيننا باعتبارنا إخوانًا فى الإنسانية إلا الجسد وضعف الجسد والدافع الدفين على الثأر.

ولكننا إذا استثنينا كاهنًا أو كاهنين، فى أواخر القرن السادس عشر، أى من كان يمثل البديل آنذاك للناقد الأدبى 'الورع'، لم نجد من يستجيب بهذه الصورة لما يقوله شيلوك. فأما المتفرج الفقير المتوسط، شأنه شأن الأرستوقراطى الذى يجلس فى مقعد متميز من مقاعد قاعة المسرح، فلم يكن من دعاة السلام أو رفض الثأر: كل ما فى الأمر أنه كان يكره اليهود. كان الجمهور يستطيع تقديم رد مفحم على قوة حديث شيلوك دون أن ينظر فى مضمونه. ونحن نذكر أنه عندما أبدى الجندى السليط ثيريستيز آراءه الحصيفة عن تكاليف وفوائد الحرب ضد طروادة فى ملحمة الإلياذة للشاعر اليونانى القديم هوميروس، رد عليه أوديسيوس ردًا ساخرًا وضربه ضربًا مُبَرِّحًا، وهكذا كان يكفى أن تعرف أن الذى يقدم هذه الحجة يهودى حتى ترفضها. أى إن هزيمة ثيريستيز واليهودى ترجع إلى أن أقوالهما لا وزن لها. إنه الرد الانفعالى المعهود، وهو أسلوب ينجح نجاحًا باهرًا فى التخلص من الآراء الصائبة، على إزعاجها لك، والتى قد يطرحها طرحًا مفيدًا من ترفض قبولهم. ولذلك فأنت ترد على الملاحظة التى تسبب لك حرجًا بأن تضرب قائلها حتى يغيب عن الوعى إذا لم تكن قادرًا على تجاهل حجته حقًا .

إن أداء شيلوك فى المسرحية أداء فنان بارع. إنه يبيّن أن أنطونيو ليس مجرد كارهٍ عادىٍّ لليهود، بل إن كراهية اليهود تشغله دائمًا، فهو لا يتوقف عن مضايقة شيلوك، بل ويخلق الفرص اللازمة لمضايقته، ويشعر فى أثناء ذلك أنه رجل فاضل فيتمتع بالرضى الكامل عن نفسه. ولْنَنْسَ أن شيلوك ينافس أنطونيو فى التجارة، لكنه إذا تمكن أنطونيو من التسبب فى إفلاس شيلوك، كان لنا أن نتساءل عما إذا كان إغراء تقديم

القروض الحسنة سوف يظل قائمًا أمام أنطونيو. ويبدو أن طلب شيلوك رطلاً من اللحم طلب متواضع إلى حد ما فى مقابل مضايقات أنطونيو له، أى دأبه على السخرية من شيلوك، والبصق عليه وركله وتعييره والتهكم عليه، وشيلوك على حق فى قوله إن المسيحيين يفهمون دوافعه خير الفهم، فلقد كان تلميذًا لهم فى هذه الأمور. وجاء الآن دوره ليقوم بتعليمهم : "منكم تعلمت الأذى ودرسته، ولسوف أوقعه بكم، بل ليس لى إلا التفوق فيه".

والاستعارات الخاصة بالتعليم تضيف ظلال معان أخرى إلى مفردات الدَّيْن والالتزام. وكما رأينا فى الفصل الخامس، فإن استعمال القصاص فى "تعليم درس ما" يُخفى بطبقة من مفردات الثأر دافعًا تعليميًّا أعمق، على نحو ما تُبيِّن ذلك صياغة مبدأ القصاص فى سفر التثنية، فالردع لا الانتقام هو الهدف الرئيسى. لكننا لا نجد ذلك هنا، فتعليم درسٍ ما معناه الحصول على حقك والتساوى معى بأسلوب راقٍ، إذ كيف تلومنى على نزعة الثأر لَدَىَّ إن كنتُ قد تعلمتُها باعتبارها الهدف من قيامك بالثأر ؟ ولا يجد شيلوك صعوبة فى الجمع بين استعارة سداد الدَّيْن بفوائده واستعارة تعليم الدرس "بل ليس لى إلا التفوق فيه".

وتعليم الدروس يتضمن بالضرورة أن تثير فيمن ظَلَمَكَ – أو فيمن سخر من ظُلْمك – مشاعر المشاركة فى الألم والمهانة. وهكذا نعود إلى مناقشتنا السابقة للرابطة بين القصاص وبين توليد قدرة المخيلة على التعاطف. والاستعارات الخاصة بتعليم الدرس تنجح تمامًا فى حالة سداد الدَّيْن، أى التى تقضى فيها 'قاعدة الاشتباك' بالرد على المخطئ الفعلى. ولكن الاستعارة تفقد بعض قوتها، لا قوتها كلها، حين تسمح لك قواعد الخصومة مثلاً بالثأر من ابن أخ المخطئ، انتقامًا من خطايا عمه. وفى مثل هذه الحال ربما يفهم الناس أيضًا أنك تُلَقِّنُ الطرف الآخر

درسًا، فحواه أن يحذروا الإساءة إلى أمثالك، ولكن مصطلح "تعليم الدرس" يفقد بعضًا من دلالته حين لا يكون من ثَأَرْتَ منه قد آذاك يومًا ما. وربما يتعلم المخطئ الفعلى فحوى الدرس حين يشهد مقتل ابن أخيه لا لسبب سوى كونه ابن أخيه. لكنه من المحتمل أيضًا ألا يكون حزن العم على فقدان ابن أخيه معادلاً لشعوره بالراحة للنجاة من قبضة المنتقم، وقد تحس أنت، المنتقم، أن فرحته بالنجاة أكبر من حزنه على الفقد، سواء كان ذلك صحيحًا أم لا.

من المحال إنكار القوة المعنوية والبلاغية لدعوى التطابق الجسدى أو التماثل الجسدى الكامل بين المسيحى واليهودى. ولنا أن نعجب كيف تؤدى هذه المقولة الواضحة الصحة إلى الشعور بالدهشة، حتى عند اليهودى. فالمرء لا يشعر بالانقباض أو بالزهو حين يقول له أحد الخطباء إن الكلأ أخضر أو إن السماء زرقاء. وأنا أرى كيف يحس مسيحى بلون من تأنيب الضمير عندما يدرك أنه كان يعرف حقيقة التماثل الجسدى الكامل بين المسيحيين واليهود ويتمكن مع ذلك من قمع تلك المعرفة والتصرف كأنما كانت المقولة كاذبة. (وعلى أى حال فنحن لا نرى مسيحيًا فى المسرحية يصعب عليه إدراك أن اليهوديات الجميلات إناث يتمتعن بإنسانية كاملة). ولكن لماذا لا يختلف اليهودى فى إحساسه بقوة ذلك الحديث عن الإحساس الذى أتخيل وجوده لدى المسيحى المفترض ؟ كراهية الذات ؟ أم ترى أن اليهودى يلجأ إلى ذلك الجانب من الرسالة الذى يطالبه بتذكر حقيقة كان قد قهرها وتخلص منها ؟ ربما لا يزيد السبب عن المتعة التى يجدها فى مشاهدة الضيق الذى تحدثه الحجة فى نفس المسيحى الذى يحادث شيلوك ؟ إذا كان الأمر كذلك ففرحة اليهودى قصيرة الأمد. والحجة خاسرة، ولنفس الأسباب التى أدت إلى فشل حجة ثيريستيز .

من الحـزن، وإن كـان ذلك يؤدى أحـيـانًا إلى دهشـة اليـهـودى والمسيحى معًا، أن لدى اليهودى يدين وأعضاء وحواس وجسدًا يمكن تقسيمه، مثل جسد المسيحى تمامًا، وأنه يتغذى بالأسلوب نفسه، ويتعرض مثل المسيحى للألم والمرض والموت، وأنه أيضًا يضحك حين يدغدغه أحد. ولا يستطيع شيلوك أن يُخفى المرارة التى يشعر بها عند إدراك ذلك. وانظر إلى المثال الذى يضربه للضحك : إنه ليس ثمرة للفرح أو المرح، لا بل ولا الضحك الذى يُعَرِّفُهُ الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز قائلاً إنه تعبير عن انتصار مفاجئ على حساب شخص آخر. لا ! إنه ضحك لا إرادى وفعل منعكس نتيجة الدغدغة التى تثير أعصاب الجسد. والضحك باعتباره رد فعل انعكاسى جسدى وحسب يشترك فيه المسيحى واليهودى، أى إن شيلوك يتجنب الزعم بأنهما يشتركان فى الحس الفكاهى نفسه .

وقدرة شيلوك على كسر 'ترنيمة' الحاجات الجسدية وجوانب ضعف الجسد بالسؤال المفاجئ "وإذا ظلمتمونا ألن ننتقم ؟" تمثل انتصاراً بلاغيًا. ولابد لنا أن نوافقه، حتى ولو حبسنا مشاعرنا السامية، إن كانت لدينا أمثال هذه المشاعر، ورغم ما تمليه ضمائرنا، إن أملت علينا أن نتغاضى عن الانتقام. فاليهودى سوف يوافق شيلوك لأنه يشجعه على الاستمرار، والمسيحى يوافقه لأن الحقائق تفرض عليه الموافقة. والمسيحيون خبراء فى الثأر، خصوصًا إذا كان من ظلمهم يهوديًا. ويقول مونتانْى : "يتفوق المسيحيون فى كراهية الأعداء. وحماسنا يفعل المعجزات حين يَدْعَمُ مَيْلَنَا إلى الكراهية، والطموح، والبخل، وشرور القول". ولكن المسيحى، بخلاف اليهودى المنتقم، إما منافق حين يثأر لنفسه، أو منافق عندما يصر على دفع شيلوك إلى تبرير رغبته فى الثأر. والموقف المسيحى المناهض للثأر هو السبب الذى يجعل شيلوك يقدم تبريرًا يتجاوز حقه، وفق القانون اليهودى القديم كما يراه المسيحيون.

فليس اليهودى هو من يدير الخد الآخر، لا ! فاليهودى صادق مع طبيعته – أى بالصورة التى يحدد بها المسيحيون طبيعته – عندما يطلب الثأر. ولذلك كان من اللازم إرغام شيلوك على التحول عن دينه؛ فأما وقد أصبح مسيحيًا فسوف "ترضى" طبيعته بالرحمة التى أُسْبِغَتْ عليه .

إن مسرحية تاجر البندقية تضع قضية إنشاء الالتزام وتسديد الدَّيْن والرضى – وكذلك الدور المنوط بالجسد فى ضمان تنفيذ الالتزامات – فى مركز الحبكة. والالتزام بأمر ما، أو الوعد بتنفيذه، يتضمن أخطارًا للدائن والمدين معًا. فالدائن يشغله أن يتذكر المدين ما تعهد به. وليس من المستحب أن ينسى المدين، ولكن السائد هو أن المدينين يميلون إلى النسيان. وهكذا فإن إشراك جسد المدين فى القضية، وتعريضه للخطر، من وسائل تقوية الذاكرة. وتوجد وسائل أخرى، ولكن العلاقة بين الذاكرة، والوفاء بالالتزام، والثأر، هى التى تنقلنا بعد هذا إلى عالم مسرحية هاملت وما يتجاوزه .



الفصل السابع

7

اذكرنى: تنمية الذاكرة، وديون (الدم) وتكوين الشخص

كانت الأجساد الحية هى التى تتعرض للخطر فى الفصل السادس. إذ قدم أنطونيو رطلاً من لحمه ضمانًا كى لا ينسى أو كى لا يعجز عن سداد القرض نقدًا فى الموعد المحدد. والناس تنسى. ونحن لا نأبه لنسيان الصغائر أو التفاهات، وإن كنا نخشى حلول وهن الشيخوخة حيث نعجز عن تذكر شتى الصغائر التى كان نسيانها يؤرقنا. ولكننا نهتم قطعًا عندما ينسى البعض أشياء 'يفيدهم' نسيانها ! مثلما يرفض أطفالى أن يتذكروا تنظيف غرفهم، مهما أكثرت من التنبيه والصراخ، أو أن يتذكروا القيام بالأعمال الصغيرة التى تقع فى نطاق مسئوليتهم. والمدينون يميلون للنسيان. وإذا أسعدهم الحظ بدائن لا تقتصر ذاكرته على ما فيه مصلحته فقط، مثل ذاكرتهم، فسوف يفوزون قطعًا بالغنيمة!

الكئ في الذاكرة

كيف ننمى الطاقة على التذكر على الرغم من كون النسيان فى صالحنا، وعلى الرغم من رغبتنا فى أن نعيش فى حاضر شديد الضحالة كالحاضر الذى يعيش فيه أهل بلمونت ؟ يبدو أن الدائنين، على عكس المدينين، يرون أن من مصلحتهم أن يكون المدينون لهم قادرين على التذكر. بل إنهم قد يبتدعون طرائق معينة 'لإنشاء' الذاكرة فى مدينيهم، فيهتدون إلى شتى فنون تنمية الذاكرة، مثل جعل المدينين يتعرضون لأخطار من المحال نسيانها، مثل تعريض أياديهم للخطر، أو تعريض الخصيتين للخطر، أو تعريض ابن أو بنت للخطر، أو تعريض أعصاب الإحساس بالألم لديهم للخطر .

وعلى نحو ما يصدق فى أحوال كثيرة، نجد أن نيتشه، الفيلسوف الألمانى، قد أصاب كبد الحقيقة، وإن كان كعادته يبالغ بعض الشئ. إنه يتساءل :

> كيف يستطيع المرء إنشاء ذاكرة للحيوان البشرى ؟ كيف يستطيع المرء أن يطبع شيئًا فى ذلك العقل، الذى يجمع بين البلادة والطيش والذى يضبط أوتاره وفق اللحظة العابرة، بحيث يظل ذلك الشئ قائمًا فيه ؟

لنا أن نعتقد حقًا أن الإجابات والأساليب اللازمة لحل هذه المشكلة الموغلة فى القِدَم لم تكن، إن شئنا الدقة، رقيقة مهذبة. بل ربما لم نجد فى عصور ما قبل التاريخ كلها ما يزيد رُعْبًا

وغرابة عن فنون تنمية الذاكرة . "إذا كان لشئ أن يظل في الذاكرة فلابد أن يكويها، ولن يبقى في الذاكرة سوى الذي لا يتوقف عن النَّحْر فيها" – هذا هو النص الأساسي في أقدم صورة لعلم النفس على وجه الأرض (وأشدها ثباتًا على مر الزمن، للأسف)... لم يكن الإنسان يستطيع أن يستغنى عن الدم والتعذيب والتضحيات عندما كان يشعر بالحاجة إلى 'إنشاء' ذاكرة لنفسه. انظر إلى أبشع التضحيات والتعهدات والنذور (ومن بينها التضحية بالمولود الأول) وأبشع صور التشويه (مثل الخصاء) وأقسى الطقوس في جميع الأديان (وجميع الأديان على أعمق مستوى نظمٌ لضروب القسوة) تجدْ أن ذلك جميعًا ينبع من الإدراك الغريزي بأن الألم أقوى عامل يساعد على تنمية الذاكرة.

إن الدَّيْن، والالتزام، وإنشاء الذاكرة، وأجزاء الجسم يقترن بعضها بالبعض، فيما يبدو، على الدوام. وهذه فكرة عميقة الجذور في إعلان الإيمان لدى اليهود الوارد في سفر التثنية، حيث يستمر إحياء الذاكرة من خلال الزعم بأن الاسترقاق، أي وضع الجسد في الأصفاد، هو أساس الذاكرة الجماعية الأصلية "وإذا سألكم أبناؤكم في مستقبل الأيام : ما هي الشروط والفرائض والأحكام التي أمركم بها الرب إلهنا ؟ تجيبونهم : لقد كنا عبيدًا لفرعون في مصر ..." (تثنية ٦/ ٢٠–٢١) .

ولكن نيتشه يعرف أيضًا أنه من صالح المدين أن ينمي الذاكرة هو الآخر إذا كان يريد أن يثق فيه الناس ويقدمون له قروضًا جديدة. لابد أن يكون قادرًا على أن يُبَيِّن للآخرين أنه "يخضع للحساب" ويمكن التنبؤ بما يفعله، ولابد أن يتمتع بالقدرة على تقديم الوعود والالتزامات. وهكذا نجد أن هذه العملية المؤلمة إلى أقصى حد، أي غرس الذاكرة في الإنسان

والتى تتكلف أرطالاً من اللحم، والتعرض للجَلْد، والاسترقاق وفاءً للدَّيْن، تنتهى بخلق "الفرد ذى السيادة".

وهاك ما يقوله نيتشه :

> إن الوَعْىَ المَزْهُوَّ بهذه المزِيَّة الفذة، مزية المسئولية، وإدراك وجود هذه الحرية الثمينة، أو قوة سيطرة الفرد على نفسه وعلى القدر، يتغلغل فيه إلى أعمق الأعماق ويصبح غريزة، بل الغريزة المهيمنة. ماذا عسى الإنسان أن يسمى هذه الغريزة المهيمنة، إذا افترضنا أنه يشعر بالحاجة إلى إطلاق اسم عليها ؟ الإجابة لا شك فيها : الإنسان ذو السيادة يُسَمِّيها ضميره.

أى إن نيتشه يرى أن الضمير هو استيعاب 'مصلحة' الدائن، لا مصلحة الوالد التى يقول بها فرويد، ومصلحة الدائن هى التى تضفى العمق النفسى على الفرد، وذلك بأن تتيح للمدين الأخرق من أمثال باسانيو الذى تستغرقه اللذة الحاضرة على الدوام وسيلة لتذكر الماضى حتى يتمتع بالثقة والمسئولية فى المستقبل. وهكذا نكتسب مستقبلاً اجتماعيًا وقانونيًا وأخلاقيًا من خلال غرس 'ماضٍ قانونى' فى نفوسنا. فالضمير يرغمنا على سداد ديوننا، وهكذا يصبح السداد – ومن ثَمَّ الثأر نَفْسُهُ – قائمًا فى جوهر أكمل معنى من معانى نضج الذات. سوف تقول إن هذا يتضمن قدرًا كبيرًا من الإثارة الفكرية الزائفة، وهى التى تجعل الجماهير تنصرف عن الأكاديميين وتصفهم مُحِقَّةً بالحمق. ولكن القصة عميقة الجذور وتتضمن حقيقة أعتزم الوصول إليها، بسبب علاقتها الوثيقة بموضوعات هذا الكتاب .

وقصة هذا الفصل سوف تسلك دربًا غريبًا. ولكن فكرة الدَّيْن – وخصوصًا ديون الدم، والالتزام، ومن ثم إنشاء الذاكرة، وكذلك الثأر

أيضًا والجسد الذى يقبل التقسيم - فكرة تكمن فى صُلْب إدراكنا لذواتنا. وسوف نبدأ بحياة جثة بعد وفاة صاحبها نتيجة جريمة معينة، ونَقُصُّ قصة شبح والد هاملت وسعيه 'للاكتمال' من جديد بعد أن مات .

رموز دموية ورفات القتلى الذين لم يثأر لهم

كان أول ما كتبته فى حياتى عن الحكايات الأيسلندية القديمة، منذ ما يربو على عشرين عامًا، يناقش بتفصيلات مؤلمة أحد الطقوس الغريبة التى استُعْملت فيها الجثة نفسها، أو أجزاء منها، مثل الرأس أو الدم بل والملابس الملطخة بالدماء أحيانًا، فى تكليف شخص ما بالثأر لمقتل صاحبها. ففى إحدى الحالات تقوم زوجة بنبش قبر زوجها الذى كان قد قتل قبل قليل، وقَطْعِ رأسه، وإخفائها تحت عباءتها، وبعد ذلك تذهب إلى عمها فتسأله إن كان سوف ينتقم للقتيل. ويرفض عمها، ويذكرها بأن الواجب يقضى على آخرين بالثأر له أكثر مما يقضى عليه بذلك. وهنا تُخرج الرأسَ من عباءتها وتقول له إن صاحبها كان سيتولى الثأر له لو تبادلا المواقع. ويصاب عمها بالحيرة والدهشة، على الأقل، ويوافق آخر الأمر.

وتقول قصة أخرى إن امرأة كانت تحاول أيضًا دفع عمها إلى الثأر لمقتل زوجها، وعمها يرفض، فما كان منها إلا أن ألقت بدماء القتيل المتجلطة على ثيابه أثناء تناوله العشاء. وتنجح المرأة أيضًا فى الحصول على بغيتها. ومن اليسير أن نجد صورًا منوعة لهذه الطقوس فى ثقافات كثيرة، تُستخدم فيها 'الرموز الدموية' أو أجزاء من الجثة فى حشد الناس للثأر وفى إرغامهم رسميًا عليه. ونحن نجد من النماذج على ذلك أكثر مما نبغى فى المادة الفيلمية الإخبارية الواردة من الشرق الأوسط. ونقرأ قصة تتسم بالبشاعة الرهيبة فى الكتاب المقدس عن رجل لاوىٍّ قام

بتقطيع محظيته اثنتى عشرة قطعة بعد أن اغتصبها البنياميون اغتصاباً أدى إلى هلاكها، ومن ثم أرسل القطع إلى جميع أسباط إسرائيل حتى يجمعوا سائر القبائل للانتقام من البنياميين (قضاة ١٩-٢٠).

كانت أمثال هذه الأفعال شائعة فى العصور الوسطى، وكانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعبادة الرفات. كانت بعض الأجزاء 'المهمة' من رفات أجساد القديسين ودمائهم تحافظ على حياة القديسين فى هذه الدنيا - وإن كانوا موتى بالمعنى المعتاد - وتقوم أيضاً بالمعجزات، على نحو ما يعرف من كابدوا قراءة مئات سير القديسين، إلى جانب الثأر للمظلومين (فالثأر والشفاء أكثر ما يقوم به القديسون). وموضوع الرمز الدموى أو رفات الثأر موضوع شائع فى المسرحيات المأسوية فى العصر الإليزابيثى فى انجلترا - أى فى القرن السادس عشر - والعصر اليعقوبى، أى مطلع القرن السابع عشر. فنرى مثلاً أن هيرونيمو، البطل المنتقم فى مسرحية المأساة الإسبانية التى كتبها توماس كيد فى القرن السادس عشر (٢/٥/٥١ وما بعده) يلطخ منديله بدم ابنه لا ليُذَكِّره على الدوام فحسب بمقتله بل أيضاً لتأكيد التزامه بالثأر له فى إعادة متواصلة للوظيفة الطقسية التى ينهض بها الرمز الدموى. ولما كانت هذه الأعمال تُمَارَسُ على نطاق واسع ولا تقتصر على مادة الخيال الأدبى، فإن الرعب الرهيب الذى يتميز به جانب كبير من مأساوات الانتقام فى العصر اليعقوبى يبدو أقرب إلى الواقع الفعلى.

وهذه الطقوس تقتضى أن يقوم الأحياء 'بتجنيد' الجثة للدفاع عن قضيتها. فالزوجة أو الأم هى التى تحتفظ بالرأس والملابس الملطخة بالدم. ولكن ترى ما عساه أن يحدث إذا كان الأقرباء الأحياء للميت لا يعرفون أن صاحب الجثة قد قتل، أو يعجزون لسبب آخر عن الانتقام له، على نحو ما يحدث عندما يكون أخوه الذى يتحمل بالحق مسئولية الثأر

هو نفسه القاتل ؟ وهذه هى فى الواقع أولى الحالات المسجلة، طبقًا لما يقوله الكتاب المقدس لاستخدام طقس الرمز الدموى "وسأل الرب قايين 'أين أخوك هابيل ؟' فأجاب لا أعرف. هل أنا حارس لأخى ؟ فقال الرب له 'ماذا فعلت ؟ إن صوت دم أخيك يصرخ إلىَّ من الأرض'". (تكوين ٤/٩-١٠) .

لابد أن يمسك دم هابيل زمام الأمور بيديه (ولنا الحق قطعًا فى استعارة اليدين لدم هابيل مادام الكتاب المقدس قد استعار له صوتًا) ولابد أن يَصْرُخَ الدَّمُ ويُرْغِمَ شخصًا آخر على الثأر نيابة عن هابيل، لأن هابيل لم يُخَلِّفْ زوجة فى قيد الحياة، وليس آدم وليست حواء فى موقع يسمح لأى منهما بالثأر، فهما يدينان أيضًا بالتزام ما للقاتل. ومن المشكلات الكثيرة التى تمنع آدم من الثأر لهابيل من قايين (قابيل) أنه سيصبح بلا وريث، وهو ما يحدث على أية حال عندما يطرد الرب قايين. وهكذا يصبح قيام الرب بإيجاد بديل عن هابيل مسألة أشد إلحاحًا. وهذا هو الوصف الصريح أو المهمة الصريحة التى يعهد بها إلى 'شيث' فاسمه يعنى البديل، أو العوَض أو "المُعَيَّنُ فى مكان شخص آخر". يقول الكتاب المقدس "وعاشر آدم زوجته حواء مرة أخرى فأنجبت له ابنًا أسمته "شيثًا" إذ قالت "قد عوضنى أو عَيَّن لى ا< نسلاً آخر عوضًا عن هابيل الذى قتله قايين". (تكوين ٤/٢٥) وهذا هو 'القصاص' البحت : مادام شيث هذا، الذى أُطلق عليه صراحة وصف بديل هابيل، يمثل تعويضًا عن هابيل، وهكذا نرى مقابلة نفسٍ بنفس. ونرى أفراد البشر وهم يقومون بدور النقود فى أول أُسْرَةٍ على ظهر الأرض، ونرى أن تطبيق قانون القصاص يمكن أن يتحقق عن طريق الإبدال مثلما يتحقق عن طريق سلب روح فردٍ ما. والجميل فى شيث أنه لم يكلف أحدًا ثمنًا له، بل إنه يدين بوجوده نفسه للطلب المعنوى بإعادة الاكتمال إلى آدم

وحواء .

وهاك حالة أخرى شهيرة من حالات قتل الأخ أخاه، وهى التى تضع القتيل فى نفس الموقف الذى يلزمه بضمان ثأره. وهكذا فإن هاملت الوالد الذى قيل إنه مات ميتة طبيعية فى نومه، مضطر إلى القيام، حتى وهو فى القبر بتكليف ابنه بالانتقام له. إن عليه أن يتحمل عبء إخبار الأحياء بضرورة القيام بعمل ما، وبعدها يرغم الأحياء على القيام بذلك العمل. والشبح ليس له وجود مادى، وليس قادرًا على أن يترك شيئًا ماديًا يُذَكِّرُ الناس بالتكليف الذى أتى به، لا يستطيع ترك رأسٍ مقطوعةٍ، ولا دمٍ متجلِّطٍ ولا ملابس ملطخةٍ بالدم، لكنه ولا شك يقوم بطقوس قانونية لا نظير لعراقتها بل أقدم زمنيًا فى الكتاب المقدس من الختان الخاص بالعهد، إذ إن هابيل قد سبق إبراهيم الخليل. إن هاملت الوالد يقدم صورة لنفسه ويترك رسالة فى كلماتٍ ما إن يَسْمَعْها هاملت حتى يلتزم بالطاعة :

هاملت : تكلمْ وها أَنَذَا أُصْغِى إليك .

الشبح : ذلك حتى تأخذَ بالثأرِ إذا أَصْغَيْت .

والشبح ذو رسالة واضحة، فإذا كان تكليفه الأول إلى ابنه هو الثأر، فإن عبارته الثانية التى يودعه بها هى أن يَذْكُرَهْ، وهاملت يستجيب لهذه العبارة بلوثةٍ صادقة :

الشبح : الآنَ وَدَاعًا فَوَدَاعًا ! واذْكُرْنى !

[يخرج]

هاملت : يا مَنْ فى المَلأِ الأَعْلَى أَجْمَعْ ! يا أَرْضُ ويَا .. ماذا أيضًا ؟

أتُرَانى سوفَ أُضِيفُ جَهَنَّمْ ؟ تَبًّا لى ! فَلْتَتَمَاسكْ يا قلبُ تَمَاسَكْ !

يا عَضَلاَتِى ! لا تَتَقَدَّمْنَ بِعُمْرِى لحْظَةْ !

بلْ واحْمِلْنَ الجِسْمَ بكلِّ ثَبَاتْ ! أتقولُ اذْكُرْنى ؟

حـقًّـا يا شَـبَحُ أيَا مِـسْكين ! مـا دامَ بـهـذِى الرأسِ المَذْهُولَة

ركنٌ للذاكرةِ رَكِينْ ! أتقولُ اذْكُرْنى ؟

حقًّا ! بلْ إنِّى أَمْحُو من لَوْحِ الذاكرةِ الآنْ

كلَّ سُطُورِى التَّافِـهَةِ الحَمْقَاءْ ! وجميعَ الحِكَمِ المأثُورَةِ والمَنْقُولَة

من كُتُبِ الأَسْلاَفْ ! وجميعَ الصُّوَرِ وكُلَّ المَطْبُوعِ بها

من أيامِ شَبَابى والمأْخُوذَةِ مما عانَيْتُهْ

وسَيَبْقَى أَمْرُكَ حَيًّا دُونَ مُنَازِعْ

فى سِفْرِ الذِّهْنِ وأَوْرَاقِ كِتَابِهْ

لا يختلطُ بما هو أَدْنَى وأحطُّ كيانًا. حقًا أُقْسِمُ با< !...

[يكتب]

.... أما ما يُعْتَبَرُ شِعَارًا لِى

فهو "وَدَاعًا وَ وَداعًا وتذكَّرْنى !"

وعلى هذا أَقْسَمْتُ يَمِينِى .

(١/٥/٩١-١٠٤ ، ١١٠-١١٢)

إن اسـتـجـابـة هاملت الصـادرة عن فـزع لا تُرَكِّزُ تركـيـزًا مـبـاشـرًا على التكليف الصـريح بالثـأر، بل على التكليف الأخـيـر بالتـذكـر، فـالأخـيـر

يتضمن الأول. وهكذا فإن قوله الختامى "وعلى هذا أقسمت يمينى" يشير مباشرة إلى التذكر، وهذا هو السبب الذى يجعله يكتب، بأسلوب 'الموسوس'، عبارة "فوداعًا ووداعًا وتذكرنى!". وهاملت يلتزم بالثأر مادام قد أصغى إلى الأسباب التى تبرره. ولكن الشبح يعرف أن الالتزام لا يضمن تلقائيًا وفاء الملتزم بالتزامه، فقد يلتزم المرء بشئ ثم ينسى، أو يتهرب من سداد الدَّيْن. وإذن فإن على هاملت أن يتذكر الالتزام، وهذا الالتزام، كما سنرى، يكتسب معنى خاصًا ويؤدى وظيفة خاصة .

أى إن التذكر صورة من صورة التعهد، أى أن يقطع المرء على نفسه عهدًا بأن يفعل شيئًا محددًا. وقد أشار ناقد يدعى هوارد إيلاند إلى مدى الارتباط الوثيق بين فكرة التعهد وفكرة "اللعب"، أو "التمثيل"، والتمثيليات فى هاملت، كما نعرف جميعًا ترمى إلى كشف الضمائر، تمامًا مثل التعهد. ويقول إيلاند : "عندما يعتزم هاملت'أن يلعب صراحة' (٢٤٩/٢/٥) فإنه يبدى التزامه و تعهده فى الوقت نفسه. إذ إن الفعل 'يلعب' (**play**) بالإنجليزية مشتق من فعل جرمانى غربى هو (**plegan**) الذى لا يعنى التريض فحسب بل يفيد المناشدة أيضًا أو المراهنة أو المخاطرة. وهو فى الوقت نفسه أصل الفعلين (**pledge**) و (**plight**) بمعنى التعهد، والفعل الأخير صورة محدثة من الكلمة التى تعنى الخطر فى الإنجليزية القديمة وهى (**pliht**) ... وهكذا فإن اللعب كما يفهمه هاملت لا يتعارض مع العمل أو الجِدِّ، بل يعنى فى الواقع أنه صورة من صور الالتزام الخَطِر، ويعنى أن اللاعب لا يتخذ موقفًا سلبيًا بل أنه يعرض نفسه للخطر".

انظر مدى الإرتباط الوثيق بين تعريض الأشياء للخطر، أو لمحنةٍ ما (وهو معنى كلمة **plight** حين تستخدم اسمًا) وبين الوفاء بالوعد، أى التذكر. إننا نحتجز رهائن من البشر الأسوياء، وكذلك - على نحو ما

ذكرت من قبل – من الجثث وأجزاء الجثث. وأنطونيو يرهن جزءًا منه، ونكاد جميعًا نقطع العهد على أنفسنا، ونرهن حتى منازلنا، كى نمنح أزواجنا بعض القوة لدفع ذاكرتنا على حفزنا إلى تنفيذ ما وعدنا به.

تذكر الموتى وعدم نسيان الذات

انظر إلى مدى عمق الدور الذى يلعبه التذكر فى إغذاء فهمنا للالتزام، ومدى عمق الدور الذى يلعبه الالتزام فى إغذاء التذكر، بالنظر إلى نقيض كل منهما: الصفح والنسيان. إننا نميل إلى الجمع فى التعبير الشائع بين الصفح والنسيان، على الرغم من اختلافهما عند التحليل عن بعضهما البعض. ولذلك سبب وجيه : إن التذكر لا يساعد بطبيعته على الصفح. والرب فى العهد القديم من الكتاب المقدس لا ينسى عندما يغفر : بل إنه يتذكر الذنوب على امتداد أجيال ثلاثة أو أربعة على الأقل (الخروج ٣٤/٦-٧ ؛ العدد ١٤/١٨). فالذاكرة تحفز الإنسان، وهى تطالبه بالوفاء بالتزامات معينة، ولا تقتصر هذه على الالتزامات التى تحفظها بل تتضمن أيضًا التزامات أخرى تتولى هى – بمعنى من المعانى المهمة – إنشاءها، إذ إن للذاكرة وظيفة – بل وربما صورة – يمكن أن يستوعبها الضمير نفسه .

ومن المسائل الرئيسية التى لا تبتعد عن سطح الحكايات الأيسلندية القديمة وتقع بوضوح شديد فى صلب مسرحية هاملت، بل – وأراهن على ذلك – فيما مررت أنت به من خبرات، أن عددًا كبيرًا من الملتزمين بالثأر يتمنى لو استطاع تجنب ذلك الالتزام. فالثأر عمل مرعب ولا يقتصر مصدر رعبه على قوة المُسْتَهْدَف بالثأر، فهؤلاء المُسْتَهْدَفُونَ مسلحون وعلى استعداد للمقاومة، وكثيراً ما يكونون قد أثبتوا قدرتهم .

من قبل على القتل، وهو ما لم يثبته الذى يُقدم على ارتكاب القتل لأول مرة. وعلى الملتزم بالأخذ بالثأر أن يقاوم كل ما يغريه بالنسيان والصفح. وهكذا فإن جُبْنَهُ، أو 'رشاده'، يحشد الحجج اللازمة، كالقول بأن الصفح فضيلة، أو أنه من الخير ترك الانتقام للرب أو للأرباب، أو أنه هَوَسٌ غير عقلانى وتكاليفه غير مجدية. ذرائع ! ذرائع ! وعلى نحو ما ذكرت فى مكان آخر، تقول الحكمة التقليدية إن ثقافات الثأر لا تكاد تعتبر 'ثقافات' أو ذات 'ثقافة' بالمعنى المعهود، إذ تعتمد اعتماداً كاملاً على الغرائز الدنيا ولا نصيب لها من سمو 'الأنا العليا'، كأنما هى وحوش ضخمة تتسم بالغباء وسرعة الانفعال وتبحث عن ذرائع لتبرير القتل، ولكن الواقع أن طبيعتنا تجمع بين طبع الدجاج وطبع الذئاب معًا. وقد تكون الحكمة أقرب إلى الطبيعة من التهور، وقد تكون صفة طبيعية مثله تماماً. ولدينا من الأسباب ما يبرر القول بأن ظهور 'خصومات الدم' تقتضى جهوداً فى المخالطة الاجتماعية أكثر مما يقتضيه إعداد 'المحاسبين'.

لكن دعونا لا نسخر من المحاسبين، فهم على أية حال يحترفون التذكر. وهل دفاتر المحاسبة إلا وسائل لتنبيه الذاكرة ؟ لا يكاد يوجد ما يدعو إلى التذكير بمدى التداخل فى العلاقة بين الأفكار الخاصة بالتذكر وبين المحاسبة. وعندما يبدأ هاملت كتابة عبارة "فوداعًا وداعًا وتذكرنى" فإنه يلعب دور المحاسب، أى إنه يسجل بندًا فى دفتر محاسبة، يبين فيه الدَّيْن الذى يدين به. كما إن الحسابات تعتبر قصصاً بل قصصًا أزلية تحكم تكلفة حصول المرء على حقه بتسوية الحساب، وهى كذلك قصص تبرير، فهى تقدم 'الحساب' الذى يبين عدالة ما فعله المرء، أى شرح أسباب أفعالنا عندما نزعم أننا قد أخذنا حقنا، و'تساوينا'. ما أروع السلالة البطولية التى ينحدر منها نسل محاسبينا!.
ولكن هذا استطراد. إن العقيدة الجوهرية فى صلب معظم ثقافات

الثأر أقرب إلى موازاة طبيعة الإنسان بالدجاجة منها إلى موازاتها بالذئب. وهكذا فإن ثقافات الثأر دائمًا ثقافات العار، وعليها تخصيص أجهزة ثقافية جبارة لدفع الناس إلى تذكر مظالم الماضى. وهى تبتكر وسائل معقدة لحفز الناس ومعايرتهم وإهانتهم حتى يذكروا الواجب الخَطِرَ المنوطَ بهم والذى قد لا يترددون فى نسيانه. وإذا كنت عازفًا عن الانتقام فسوف تكون معاملة الآخرين قريبة من معاملة هاملت لنفسه فى مناجاته التى تبدأ بقوله : "ما أكثر ما أُشْبِهُ وَغْدًا أو عَبْدًا جاهل !" فالناس، وخصوصًا النساء فى تلك الثقافات، لن تسمح لك بالنسيان، وإن كان من الممكن أحيانًا أن تسمح لك بالصفح إذا كان الواقع لا يقضى فقط بحكمة الحذر والاحتراس، بل يتيح لهم أيضًا أن يجعلوا الحذر والاحتراس مصدر شرف. ولنا أن نتشكك، خلافًا لما يقوله نيتشه، فيما إذا كان الناس قد استطاعوا يومًا ما أن يحيوا حياة اللذة فى الحاضر، بذكريات مطموسة. والواقع أن وصف نيتشه للإنسان الأول، قبل أن تُفْرَضَ عليه الذاكرة فرضًا، ينطبق انطباقًا أكبر على ابن القرن الحادى والعشرين الذى لا تكاد تؤثر فيه الانطباعات التى 'لا تنسى'، مادام يتعرض لقذائف أكثر مما ينبغى من الصور الزائفة التى توصف مجموعةً بأنها "لا تنسى".

ولكن التذكر، على الرغم من ذلك، فكرة حافلة بالالتزامات، وربما يكون هذا هو سبب اختيارنا للنسيان؛ فالتذكر وثيق الصلة بالدفع، بسداد الديون، بالمكافأة والعقاب. وهكذا نتذكر الناس فى وصايانا، أو نتذكر شخصًا بدفع بقشيش له، وإن كان استعمال مصطلح "التذكر" فى مثل هذين السياقين يبدو اليوم قديمًا إلى حد ما إن لم يكن مهجورًا تمامًا. ولكن التذكر كان يعنى لهاملت دون شك ذكر الواجب، وذكر 'الدور' الصحيح المنوط به، إذ كان التذكر يتضمن تذكير المرء نفسه

بموقعه الصحيح أو إلزام نفسه بهذا الموقع .

وكذلك، على نحو ما أشرنا إليه بإيجاز من قبل، نرى أن يسوع المسيح يجمع بين محاور التذكر وبين الأفكار الخاصة بإمكان تقسيم الجسد فى طقس يتضمن إنشاء الالتزام. ونحن نكاد نسمع من خلف كلمات لوقا صوت شبح والد هاملت. وعلى غرار الشبح وهابيل يقدم يسوع جسده نفسه إلى من "يأخذون بثأره" فى إجراء يشبه طقس الرمز الدموى "وإذ أخذ رغيفًا، شكر، وكسَّر، وأعطاهم قائلاً 'هذا جسدى الذى يُبذل لأجلكم. هذا افعلوه لذكرى ' ". (لوقا ١٩/٢٢) فالجسد والدم رباط يربط من يتلقاهما، ويفرض عليه التذكر، وماذا كان عليه أن يتذكر؟ لقد أعلن يسوع لتوه أن واحدًا منهم سوف يخونه، وأنه يوشك أن يُقْتَلَ. ربما كان لنا أن نحذف علامات التنصيص المرعبة من عبارة "من يأخذون بثأره". (وحتى لا يعجز أحد الحواريين عن إدراك الرسالة، يعود إليهم بعد الموت ويعرض جراحه عليهم). وليس من الصعب العثور على الأدلة على أن المؤمنين قد كُتب عليهم أن يأخذوا بثأر الرب، فإن أحد القوانين التى وضعها الملك إثيلريد (واسمه يعنى غير المستعد) ويرجع إلى عام ١٠١٤ ينص على أن الواجب المؤكد المنوط بكل مسيحى هو "الثأر بكل حَمِيَّةٍ للمعاصى المرتكبة فى حق الرب".

والتذكر، بمعنى تذكير المرء بدوره الصحيح، يعنى قبل كل شئ عدم نسيان المرء نفسه. "بل اطمئن يا مولاى واذكر من تكون ! الملك ريتشارد : نسيت نفسى ! ألست حقًا الملك ؟" (ريتشارد الثانى ٣/٢/٨٢-٨٣). وعجز المرء عن تذكر نفسه، أى نسيان نفسه، يعنى الفشل فى أداء واجبه أو صون كرامته. ومن الحيل المجازية التى يتفرد بها شخوص دراما العصر اليعقوبى (مطلع القرن السابع عشر فى انجلترا) تذكير أنفسهم بمن يكونون وسط الانهيار الشامل لعوالمهم، فهم يذكرون أسماءهم حتى

يدعموا كياناتهم الممزقة، ويزعم الواحد منهم أنه لا يزال الشخص نفسه الذى يشعر بأنه يكاد يفنى أمام ضربات القوى المعادية. فتقول بطلة مسرحية دوقة مالفى التى كتبها چون وبستر "مازلتُ دوقة مالفى"، ويقول أنطونيو "مازلتُ أنطونيو" وهكذا نحس القوة الرهيبة للمحاولة الفاشلة لاستخدام الحيلة المجازية نفسها فى مسرحية الملك لير "من ذا الذى يخبرنى بمن أكون ؟ المهرج : ظل لير !" أو فانظر إلى هذه الأبيات 'البريئة' نسبيًا :

هوراشيو : تحية لمولاى العظيم !

هاملت : تسرنى رؤيتكم فى صحة وعافية !

بل أنت هوراشيو ! أو إننى نسيت نفسى !

(١/٢/١٦٠-١٦٢)

يستطيع الممثل أداء هذه الأبيات بطرائق عديدة، لكننى أتصور أن هاملت شارد الذهن إلى حد ما، بعد أن انتهى من مناجاته الأولى، وفوجئ بدخول هوراشيو، ومارسيلوس، وبرناردو. وهو يعجز عن التعرف الكامل على صديقه، لا بمعنى أنه يعجز عن معرفة شخصيته بل بمعنى عجزه عن الترحيب به الترحيب الذى يستحقه. وهكذا فإن شكل لوم هاملت نفسه معناه أن عجزه عن تذكر مكانة هوراشيو فى قلبه يعتبر عجزًا عن تذكر نفسه "أو إننى نسيت نفسى". إنها حادثة لا تتمتع بدلالة خاصة، ولكن أمثال هذه اللحظات غير المهمة فى نص شيكسبير تتسم بجو خاص من الغرابة : إذ سرعان ما يتلقى هاملت تكليفًا بأن يتذكر لا مجرد الالتزام بتحية صديق بما يحق له من التركيز والانتباه، بل الالتزام بأن يقول وداعًا بالتركيز اللازم لوالد يلقى المهانة فى الموت :

وبِهَذِى الكَلِمَاتِ وَصَفْتُكَ يا عَمِّى ! أَمَّا ما يُعْتَبَرُ شِعَارًا لى
فهو وَدَاعًا وَ وَدَاعًا وتَذَكَّرْنى !
وعلى هذا أَقْسَمْتُ يَمِينِى .

والأمر الذى يصدره الشبح بالتذكر لا يقتصر معناه على عدم النسيان، بل هو يعنى أن تنفيذ التزام لابد أن يظل مذكورًا. فمعنى تذكر هاملت لوالده هو استعادة كيان والده، وإعادة 'تشكيله' شرفًا وروحًا، واستعادة التوازن بدفع دَيْن واحد كبير إلى أقصى حد، أصبح 'مستحق الدفع' عندما مات. أى إن التذكر يعنى الثأر. وهذا ما يحدث عندما يعود الشبح إلى الظهور فى مشهد غرفة النوم، فإن كلماته الأولى إلى هاملت هى "لا تَنْسَ". وهو يقول إنه أتى ليشحذ عَزْمَ هاملت الذى تكاد حدته أن تضيع، والعزم هنا مُشَبَّهٌ بالسيف وهو من أسلحة الثأر، بعد أن ثلم حده. وقد نظن أن هاملت لم يكن يفعل شيئًا سوى التذكر حتى بلغ مرحلة الهَوَسِ العُصابى، وعلى الرغم من ذلك، فليس هذا هو المعنى الذى يقصده الشبح بفعل الأمر "تذكر"، كما هو واضح. فالدليل الوحيد على أنه قد تذكر هو أخذه بالثأر كاملاً، تمامًا مثل تفسير تذكرك أنك مدين بدين لم تسدده تفسيرًا صحيحًا بأن ذاكرتك قد خانتك .

الموتى السعداء

ما سر اهتمام الشبح؟ وما سر اهتمام دم هابيل؟ ولماذا يطلب الموتى الثأر ؟ أعتقد أن الأمر لا يتعلق بضمائر الأحياء التى تحس بالذنب والقلق و 'تُسقط' مخاوفها على الموتى بقدر ما يتعلق بجوانب القلق الأعمق بشأن كمال كيان الشخص أو الذات ونزاهتها. فالقلق لا يتعلق إلا إلى حد ما بجريرة سفك الدم. ويتعلق إلى درجة أكبر باكتمال الذات،

ويمثل حرصًا مستميتًا على إعادة الاكتمال إلى ما انكسر أو شُرخ بسبب العار الناجم عن عدم التذكر بالوجه الصحيح. وليست هذه الذات هى الشخص نفسه الذى يقول نيتشه إنه الفرد ذو السيادة، أى ذلك المخلوق الذى يعتبر المحصلة النهائية لأجيال من الدائنين الذين يفرضون مبدأ المحاسبة والضمير فرضًا على عقول وأذهان مدينيهم وإن كانت الذات تشترك فى بعض صفات ذلك الشخص أو المخلوق.

ونستطيع أن نستشعر قوة هذه الذات التى يحرص الموتى على 'إصلاحها' (بمعنى رد اعتبارها) أو التى يتعهد الأحياء 'بإصلاحها' لهم، إذا تذكرنا حرص تلك الشخوص المصورة فى عصر النهضة على عدم نسيان أنفسهم وهم يشهدون دنياهم تتحطمُ من حولهم، وكفاحهم لتذكر أنفسهم بأسلوبٍ يعنى أكثر من مجرد الحفاظ على سلامة العقل، وإن كان يفصح أيضًا عن حرصهم على سلوك مسلك يعلى من شأن المعيار الذى يؤمنون به ويلزمهم الآخرون به، ويؤكد الاتفاق مع هذا المعيار، ومن ثم فأنت تسمع أنطونيو يقول إنه لا يزال أنطونيو، ودوقة مالفى تؤكد أنها مازالت دوقة مالفى، وريتشارد الثانى يقول ألست حقًا الملك ؟ والملك لير يهتف باسمه مرارًا .

متى نستطيع وصف حياة شخص ما بالسعادة ؟ ألا بد لنا أن ننتظر حتى نموت قبل أن نَبُتَّ فيما إذا كانت حياتنا سعيدة ؟ وهاك ما يقوله صولون طبقًا لرواية هيرودوت "احتفظ بكلمة 'سعيد' حتى يموت، ولا تقل قبل أن يموت إنه كان سعيدًا بل قل إنه كان حسن الحظ فحسب". ويقول مونتانْى "هذا هو السبب الذى جعل أجيسيلاوس يرد على من زعم أن ملك الفُرْس كان سعيدًا لأنه ملك فى صدر شبابه هذا المُلْك العظيم قائلاً 'نعم ! ولكن بريام لم يكن تَعِسًا عندما بلغ تلك السن' ". بل هل نستطيع أن نصف حياة فرد بالسعادة عند موته ؟ وماذا يكون الحال

إذا تلطخت سمعتك بعد الموت أو إذا تركت ذرية ضعيفة حقيرة وذاع اسمك باعتبارك والدًا أو والدة لنسل من الجبناء الحمقى أكثر من صاحب أية فضائل كنت تتمتع بها فى حياتك ؟ سينتهى الأمر بأن تصبح مثار شفقة .

إن ثقافات الشرف لا تولى أهمية لأسلوب الموت فقط بل أيضًا للأخذ بالثأر إذا مات المرء بصورة تقتضى الأخذ بثأره. والثأر لا يقتصر على استعادة شرف الميت، ومن ثم 'سعادته'، بل قد يزيد من شرفه أيضًا. وتنتهى إحد الحكايات الأيسلندية القديمة بفقرة تتضمن الأسباب التى يرى أحد خبراء القانون أنها تبرر اعتبار جريتير أعظم خارج على القانون فى تاريخ أيسلندا. ومن هذه الأسباب سببان لا يعنياننا، وأما السبب الثالث والأهم فهو لا يتعلق بمنجزات جريتير فى حياته : "السبب الثالث هو أنه قد انتُقِم لمقتله فى أقصى الأرض، فى بيزنطة، وهو الأيسلندى الوحيد الذى يمكن أن نقول عنه ذلك". وأما الذين شهدوا حادثة القتل فى بيزنطة قبل عدة سنوات فقد قالوا آنذاك "إن [جريتير] هذا كان قطعًا رجلاً مهمًا، ما دام ثورستين قد قطع هذه المسافة الطويلة، بعيدًا عن وطنه، حتى يثأر له".

وإذا كان الناس يصنفون الخارجين على القانون أنفسهم وفقًا لامتيازهم فى الخروج على القانون، فلا ينبغى أن ندهش إذا كان تصنيف من يأخذون بالثأر يقوم على معايير شتى. لقد كان الأخذ بثأر جريتير مُهمًا لسببين الأول أنه كان الأيسلندى الوحيد الذى انتُقم له فى بيزنطة على مر التاريخ، والثانى أن من أخذ بثأره قد قطع هذه المسافة الطويلة حتى يأخذ بهذا الثأر. (وسوف أناقش فى فصل لاحق مدى عمق الدافع على التقييم والتصنيف). وأهم ما يعنينا فى هذا السياق هو الحقيقة الاجتماعية والأخلاقية التى تقول إنه إذا كان جانب من شرف

النجاح فى الثأر يعود إلى المنتقم، فإن جانبًا لا يستهان به يعود إلى الجثة، إلى جريتير. فالواقع أن ثورستين، المنتقم، لا يحظى بحكاية تراثية مستقلة، ولا يتعدى كونه شخصية ثانوية فى حكاية جريتير، ويكاد يكون حاشية أو هامشًا .

ونستطيع أن نرى الآن بوضوح ما يخرج به الشبح من هذه القضية : الشرف، والسعادة، والتساوى، والذات المتكاملة، وهكذا يتحقق انتهاء 'معاناته'، ولو أن هذه الكلمة قد تلوثت بسبب ارتباطاتها العاطفية، والأفضل أن نستخدم تعبير عودة 'سلامه' أو 'سلمه' أو 'سلامته'، فمادة 'سلم' فى اللغات السامية تحمل هذه المعانى جميعًا. وجثة القتيل لا تستطيع تحقيق ذلك وحدها، ولولا ثورستين، المنتقم، فربما انتهى الأمر إلى اعتبار أن جريتير يشغل المرتبة الثانية وحسب، بعد جيسلى، كأفضل خارج على القانون، ولكن ذلك أقل ما فى المسألة. فعدم الأخذ بثأر القتيل معناه ألا يذكره الناس بالخير، دون أن ينسوه تماماً، وإن 'نسوه' أيضاً بمعنى من المعانى. فإذا لم يقم هاملت 'بتسوية' الأمور، يظل الشبح مدينًا، غير متزن، ومثار سخرية أخيه القاتل الذى يضاجع زوجته ويلبس تاجه. والشبح فى حاجة ماسة إلى أن يتذكره هاملت كما ينبغى. وهو يستطيع مساعدة هاملت بتذكيره بواجبه، وإن لم يكن قادرًا – بخلاف الآخرين الذين مروا بمحنته – على تزويده بالطاقة المرعبة لرمز دموى، بل لابد أن يلجأ لأسلوب الظهور شبحًا. فإذا تذكر هاملت أباه كما ينبغى فسوف يستفيد هو كذلك، إذ يقوم بواجبه، ويستعيد شرف الأسرة، وينقذ نفسه من استمرار وخز ضميره، أو إذا تلطف ضميره فلم يَخزْهُ الوَخْزَ الواجب، سوف يتجنب عار اعتباره جبانًا ومعايرته بذلك فى زيارات مقبلة من شبح أبيه .

ويحدد هاملت معالم جانب كبير من ذاته فى إطار التذكر والثأر.

ويكاد يكون من الأقوال البالية القول بأن الثأر يلعب دوراً رئيسيًا فى خلق الشخصية، والهوية والذات عند الأحياء فى ثقافة الشرف. ففى المجتمعات القائمة على الشرف، يستحيل على المرءِ الحديثُ عن مفاهيم الذات، والشخص بل والشخصية دون الحديث عن الشرف، فإن الحياة الداخلية أو الذات الخاصة هنا تُعتبر إلى حد بعيد انعكاساً للحياة العامة وللذات العامة. كان الشرف هو الذى يشكل أساس تفسير أهمية شئ ما، وأساس إصغاء الناس للمتحدث، وإرغام الناس على التردد قبل سلب أرضه أو اغتصابه أو اغتصاب ابنته. كان الشرف هو الذى يحدد أسلوب الحديث، ودرجة ارتفاع الصوت، وعدد مرات الحديث، ومن يخاطبه المرء ومتى، وإذا ما كان سوف ينتبه أحد إلى حديثه، وكان يحدد ارتفاع القامة وعلو الهامة - بالتعبير الحقيقى لا المجازى - ومدة التطلع إلى وجه شخص ما أو إذا ما كان يمكن التطلع إليه أصلاً. وما عسى أن تكون حالة شرف شخص يجد أسباباً مشكوكًا فى صحتها لتجنب الثأر لمقتل أبيه أو أخته أو الثأر من الإساءات المباشرة لذاته ؟

ولا ينبغى أن نتصور أن التركيز على الانتقام يؤدى إلى إخراج شخصية مسطحة وتحويل المنتقم إلى رمز الرذيلة التجريدى فى مسرحيات الأخلاق فى العصور الوسطى. أليس هاملت برهانًا على أن تعقيد الشخصية وشرعة الثأر يمكنهما التضافر تضافرًا لا بأس به إلى حد ما ؟ ولكن الذى نتجاهله فى أحيان كثيرة هو أن الأساس الذى يقوم عليه تشكيل هاملت لهويته وعمق شخصيته على هذا النحو هو تكريمه وإعلاؤه من شأن المحاولة المستميتة التى يبذلها الشبح بتصحيح صورة شخصيته فى النظام الأخلاقى القائم بعد أن اهتزت. وهذا التذكر الذى يبديه هاملت لشبح أبيه لا يهدف، كما هو واضح، إلى بناء سمعة مجيدة لوالد هاملت، ولا إلى تحسين ذكراه باعتباره شخصية مهمة. فإن والد

هاملت يتمتع فعلاً بسمعة طيبة ومجيدة، ولم يفقد أيًا منها، ولم يُبْدِ الشبحُ أى قلق إزاء هذه القضية .

الحزن ، والذنب وأشباح العذاب

عندما نقابل هاملت أول مرة نجد أنه يتذكر أشياء أخرى :

تُرَى مِنَ المحتومِ أنْ أَتَذَكَّرْ ؟
لَشَدَّ ما تَعَلَّقَتْ بِهِ كأنَّ عَذْبَ مَنْهَلِه
يُطْغِي لهيبَ غُلَّةٍ لا تَنْطَفِئْ !
لكنَّها قبلَ انْقِضاءِ شَهْرٍ واحدٍ – ولَيْتَنِى أَكُفُّ عن تَذْكَارِ ذَلِكْ !
يا أَيُّهَا الضعفُ إذنْ .. إنِّى أُسَمِّيكَ امْرَأَهْ !

(١٤٢/٢/١-١٤٦)

إن ذاكرة هاملت تركز على ما كان ينبغى لوالدته أن تتذكره، ولكنها تنساه. أى إن ما يذكره هو سلوكها مع أبيه، وكما هى عادة الذاكرة، يبدو أنها تجعله الآن يلوم والدته على عدم إبداء الحزن الصادق على موت أبيه. لكنه إذا كانت جرترود، والدة هاملت، لم تحزن بما فيه الكفاية، فإن الناس يَشُكُّون فى حزن هاملت باعتباره مبالغًا فيه. فحزنه كله "ظاهرى"، أو تظاهر، أو مفرط، أو مفتعل، أو لا يليق بالرجال، أو ينم عن فساد الذوق. وكلوديوس (عم هاملت ومغتصب المُلْك) يقول إن هاملت ينسى نفسه، بمعنى أنه يفتقر إلى اللياقة، أو أنه سيئ الخلق، وعلى الرغم من أن كلوديوس داعرٌ وسِكِّيرٌ وقاتلُ أخيه فهو ليس غبيًا، وهو لا يرغب فى أن يحفز هاملت على الحزن الصادق، فالحزن مثل الجنون، وكما يقول كلوديوس "لا ينبغى تجاهل الجنون إن أصاب عقل

العظماء" .

وكلوديوس محق فى قلقه بشأن حزن هاملت، فالعلاقة وثيقة بين الحزن وبين إحياء الذاكرة، ومن ثم الثأر. وليس من النادر فى ثقافات الثأر أن يُعهد بالحزن للنساء، بل واستئجار بعضهن للقيام بهذه المهمة، وأما الرجال فلا ! كان من المفترض أن يكبت الرجال أحزانهم حتى يتسنى لها أن تتحول إلى غضب أو إلى اعتزام الثأر. وتذكر إحدى الحكايات الأيسلندية القديمة أن رجلاً عجوزًا يدعى (كفلد-أولف) مات ابنه فحزن عليه حزنًا شديدًا ألزمه الفراش، ولكن ابنه الآخر قال له مؤنبًا إن "الواجب يقضى بما هو أنسب من إضاعة الوقت فى الرقاد. 'نصيحتى أن ننهض فنأخذ بالثأر بدلاً من ذلك ' ". وثقافات 'صيد الرءوس' الهمجية، أو الثقافات القائمة على الإيمان بالسحر إيمانًا شديدًا، قد تمسخ الحزن فيتحول إلى رغبة فى القتل، أى نشدان موت شخص فى مقابل موت شخص آخر. هل يخاف كلوديوس الحريص أن يكون الحزن، حتى ولو كان مفتعلاً أو بلا غاية، أساسًا لدوافع أدهى وأمرَّ فى المستقبل ؟ الحزن يشبه الشبح الذى يكلف الحزين من الرجال بأن 'يُرْضِى' حزنه بالسماح له بحفز نفسه إلى التعطش لسفك الدم .

نعرف جميعًا أن هاملت ينوء بعبء التكليف الذى ألقاه الشبح على كاهله. فبدلاً من أن يذكره والده فى وصيته بتركة جميلة، مثل منصب رفيع أو منزل صيفى، يسئ والده تذكره، ويلقى على عاتقه أثقالاً، إذ يكلفه بأن يلتزم بسداد الدَّيْن الذى لا يستطيع والده سداده. وفى هذا العالم الذى انقلب رأسًا على عقب، بسبب الالتزامات الناقصة، بسبب جريمة القتل الخبيثة، نجد أن الابن الحىَّ هو الذى لابد أن يتذكر فى 'وصيته' بمعنى 'إرادته' - أى طاقته على الفعل العمدى - والده المتوفى. وهكذا يجتمع الأحياء مع الموتى فى هذه 'المراسيم' القائمة على

التذكر المتبادل ابتغاء فرض وتنفيذ التزامات ذات أهمية أخلاقية عظمى .

ترى هل يتمثل الخوف الأزلى الذى يولد الاعتقاد بأن من مات مقتولاً سوف يعود ليلازم الأحياء فى أنه لن يلازم أو 'يسكن' قاتله بل سوف يلازم أو 'يسكن' من يتردد فى الثأر له؟ إن ذنب القاتل لا يتمتع بأولوية الذنب والعار اللذين يصمان المنتقم المتباطئ الذى يبدى الخشية : إن شبح والد هاملت لا يظهر لأخيه كلوديوس، فالضمير الذى يسعى إلى إلقاء العبء عليه ليس ضمير القاتل. لِمَ تشغلُ نفسك بمضايقة عدوك حتى ولو كان أخاك ؟ إنك لن تهتم بملازمة عدوك إلا إذا لم يكن لك أقارب فى قيد الحياة أو إذا لم يكن لك أقارب يتمتعون بالصلابة اللازمة للثأر لك.

وفى هذا العالم القائم على الصراع، بل وفى عالمنا، لا يمثل أعداؤك المعروفون أكبر خطر على 'هنائك'، فأنت لا تتوقع منهم خيرًا، وما لم تكن بالغ الغباء لن يستطيع عدو لك أن يخونك، فذلك هو ما يقدر عليه أفراد أسرتك وأصدقاؤك، إذ من ذا الذى يصبحُ عدوًا لك سوى أصدقائك السابقين وأفرادِ أسرتك الذين خانوك ؟ فالذين تثق بهم - تعريفًا - هم من يستطيعون خيانة ثقتك، ويقدرون على خذلانك، على نحو ما فعل كلوديوس بأخيه، وعلى نحو ما يخشى الشبح أن يفعله ابنه الحيُّ به إذا لم يتذكره التذكر الصحيح. وربما لا يتعرض شرفك لخطر الموت قتلاً على أيدى أعدائك المعروفين أكثر مما يتعرض للموت سرًا على يَدَىْ أخيك، لكنه إن ساء حظك فلاقيت الموت بإحدى هاتين الوسيلتين فإن أكبر خطر على شرفك هو أن يخلفك أقرباء ضعفاء أو كسالى أو حقراء لا يقدرون قيمتك حق قدرها. وإذن فلابد أن تطاردهم بعد أن تنزل إلى القبر .

تنمية ذاكرة الدِّيَة وهشاشة مفهوم الهناء

الشبح يطلب الدم. ليس دفع الدية خيارًا مطروحًا فى مسرحية هاملت. ولكن الثقافات التى عرضنا لها تقدم بدائل عن الدم. وما شأن تذكر القتيل بصورة أخرى مثل تقديم الغنم أو البقر أو شتى أشكال دية القتيل ؟

كان الدفع دمًا، على نحو ما سبقت مناقشته، دائمًا ما يوجد جنبًا إلى جنب مع خيارات الدفع بأشكال النقود الأخرى. وكان الدم يهيئ قصصًا أفضل، وكما أشرنا، مزيدًا من الشرف. (وليست العلاقة بين الشرف والقصص الجميلة وليدة المصادفة بل هى تشكل جانبًا من مفهوم الشرف). ولم يكن تقبل الأشكال الأكثر شيوعًا للنقود والتنحى عن حقك فى الدفع دمًا يجلب العار على الإطلاق، إلا إذا شعر الناس بأن دافعك هو الجبن أو الشره لا الحرص على قبول المطالب العريضة للجيران والأصدقاء بسلوك مسلك سلمى. وفَرْضُ دِيَةٍ ضخمة على عشيرة القاتل يمكن تفسيره بأنه شهادة علنية على ما تستطيع أن تلقيه أنت من الخوف فى القلوب، باعتبارك صاحب الثأر، وكذلك على تقدير المجتمع لقريبك المتوفى. وبعبارة أخرى، كانت إمكانية صون الشرف الحقيقية قائمة فى التسوية السلمية التى تقضى بإحلال الغنم أو الفضة محل الدم .

وانظر إلى انجلترا فى الفترة من القرن السابع حتى التاسع، عندما كانت القوانين تحدد مراتب الأشخاص ومكانتهم وفق قيمة الدية المستحقة لكل منهم، فكان يوجد فى بعض الممالك الأنجلوسكسونية رجال قيمة كل منهم ٢٠٠ شلن، أو ٦٠٠ أو ١٢٠٠ . ولم تكن أمثال تلك الثقافات ترى حرجًا فى قياس قيمة البشر بالوحدات النقدية. ولم يكن العار يتمثل فى تحديد سعر للشخص، كما يعتقد بعضنا، بل فى تحديد

سعر منخفض، وإن كنتُ أتصور أن بواعث قلق كثيرة قد تصيب رجلاً قيمته ١٢٠٠ شلن، ويتمتع بقدر متوسط من الحساسية. وفيما يلى بعض المشكلات وحسب. فَوَضْعُ تشريع يقضى بأنَّ رجلاً ما قيمته ١٢٠٠ شلن يختلف عن تسلم هذا المبلغ الكبير إذا لقى أخوك ذو القيمة المذكورة حتفه بأن قام شخص تشاجر معه بشج رأسه. فلم يكن من المحتمل دفع الدية إلا إذا كان أقارب المتوفى يشكلون تهديداً حقيقيًا بالأخذ بثأره. وهذا سبب آخر للقول بخطأ من يظن أن التعويض يدل على التخفيف من شدة مبدأ العدالة القائمة على القصاص. إذ لا تنشأ إمكانية التعويض إلا إذا كان الثأر احتمالاً مُرَجَّحًا إلى أقصى حد. ومن ذا الذى يُقْدِمُ على أن يدفع لك المبلغ الكافى لصون شرفك إذا لم يكن يخاف قدرتك على استرداد شرفك بقتله إن امتنع عن الدفع ؟

ولنفترض أنك رجل قيمته ١٢٠٠ شلن. كيف يكون الحال إذا لم يستطع أقاربك أن يحصلو إلا على ٢٠٠ شلن دية لك. تخيل فُرَصَ التهكم والسخرية منك التى تنشأ حين يعجز أقرباؤك عن الحصول على المبلغ الذى يحدده القانون لقيمتك وهو ١٢٠٠ شلن. فإذا كان اقتصاد المجتمع يقوم على التجارة نشأت فكاهات تدور حول بيعك رخيصًا، حول تخفيض سعرك، أو خصم جزء من 'ثمنك'، بل إننا نستطيع أن نتخيل الفكاهات التى قد تنشأ، حتى فى النظم الاقتصادية السابقة للنظام التجارى، عن بيع أقاربك حياتك بأقل من قيمتها الكاملة. وإذا لم يستطع أقاربك إلا الحصول على ٢٠٠ شلن ثمنًا لك، فكيف يمكن تقييم 'كيانك' ؟ هل تُعتبر شخصًا فاشلاً قيمته ١٢٠٠ شلن أم "مولوداً جديداً" قيمته ٢٠٠ شلن ؟ وهل يعاد تحديد المنزلة القانونية لأقاربك بحيث تقل عما كانت عليه، أم تظل ذات قيمة تقريبية وفقًا لمعايير الشرف والعار ؟ ألا نخشى أن نسمع من يقول "انظروا ! ها هو صديق قيمته ٩٩ شلنًا فقط !" ؟

ما أكثر الشكوك التى يمكن أن تكتنف هوية الشخص فى مثل ذلك المجتمع البسيط الذى درجنا على تصور أنه لم يكن يثير أى بواعث قلق بشأن الهوية، وهى البواعث التى يحلو لنا، نحن المحدثين، أن نتصور أنها حديثة العهد. والفكرة المعتمدة المعتادة تقول إن الهوية كانت مأمونة ولا تكتنفها الشكوك فى ذلك الزمن، بمعنى أن الفرد كانت قيمته محددة بمنزلته يوم ميلاده، ولا تقبل التغيير، ولكن مجتمعات الشرف لم تكن تسمح للهوية بالثبات فى يوم من الأيام، بل كانت لا تتوقف عن الطعن فيها. ومجرد القول بأن القريب المتوفى قيمته ١٢٠٠ شلن يعنى ضرورة إثبات هويته وهويتك فى ميدان الشرف. فإذا لم تدفع أنت ما يزيد عن ١٢٠٠ شلن دِيَةً لنا فلن تصبح منزلتنا الاجتماعية حقًا من حقوقنا .

ليس بين أيدينا أدلة مؤكدة من العالم الأنجلوسكسونى على وقوع أمثال الحالات المذكورة، أى حالات إعادة ترتيب المنازل الاجتماعية وتنظيمها عند الموت، حين كان الأقارب يعجزون، لسبب ما، عن تلقى الدية المستحقة لهم، ولكن لدينا أدلة على رفع قيمة الدية المحددة للأشخاص فى أثناء حياتهم. ومن النصوص التى يعرفها خير المعرفة دارسو العصر الأنجلوسكسونى نص يتضمن الشروط الخاصة بارتفاع المنزلة الاجتماعية للفلاح أو التاجر أو حتى العالم إذا "ازدهرت" أحوال أحدهم فأصبح سيدًا فى قومه وغدا جديرًا بدية أكبر. وشرط التأهل فى حالة الفلاح أن تصبح له أملاك محددة القيمة، وفى حالة التاجر "أن يسافر ثلاث مرات فى البحر العريض وحده"، وفى حالة العالم أن يلتزم بما يلتزم العلماء به بطبيعتهم، أى أن يظل طاهر الذيل عفيفًا. وكانت تُقدم للكهنة حوافزُ دنيويةٌ صِرْفةٌ لتشجيعهم على أن يبروا بما أقسموا عليه. وهكذا قضى الملك إثيلريد برفع دية الكاهن الذى يظل دون زواج إلى مرتبة دية الأعيان أو الأسياد.

ولدينا في الحكايات الأيسلندية القديمة ما يوحي بأن بعض الأشخاص كان يعاد تحديد هويتهم بعد موتهم، إذ كان من الممكن رفع منزلة قتيل ما إذا كان التعويض المدفوع يزيد عن الدية التي كانت محددة له في أثناء حياته. فقد حدث على سبيل المثال أن قتيلاً من بين من كانوا يعتبرون عبيداً في نظر القانون زالت عنه هذه الصفة بعد الموت، لا لأن الموت حرره من العبودية، بل لأن سيده استطاع استخلاص دية رجل حر من قاتله، بدلاً من المقدار المعتاد دفعه ديةً للعبد : "هل دفعت حقًا مائة أوقية من الفضة في مقابل مقتل 'أتلي'، وهو ما يكفي لاعتباره رجلاً حرًا؟".

ولكن قبول الدية بدلاً من الدم يتضمن مفارقة أساسية، فالمفترض أن تكون هذه النقود ثمنًا للسلام، وأحيانًا ما تكون كذلك، ولكنها تتضمن ما يحفز على انتهاك السلام الذي يُفترض فيها 'تأمينه'. والمشكلة هي أن وسيلة الدفع يمكن أن تصبح 'رمزًا دمويًا'، فهي من زاوية معينة رمز للدم. إذ إن النقود تحيي ذكرى القتيل الذي حلت محله. وانظر كيف يكون ذلك : قل إنك قتلت عمي، ثم عرضت أن تدفع لي ٢٠٠ شلن تعويضًا، أي ثمنًا لشراء حقي في الثأر له. وهكذا تقدم لي كيس النقود. وكيس النقود بما فيه من الفضة يحل الآن محل عمي. وأما سبب عقدنا الصفقة فهو أنني أرى أن هذا المبلغ يمثل قيمة عمي، وهكذا أصون شرفي وشرفه إلى حد معقول بقبول المبلغ.

ولكن ما عساي أن أفعل بكيس الفضة ؟ اشترى عمًا بديلاً ؟ ماذا يمكن للفضة أن تشتري في ظل ثقافتي إلا السلم والجثث ؟ من المحتمل أنني سوف أعلق الكيس على خُطَّافٍ فوق المقعد الذي كان يجلس عليه عمي عند زيارتنا . وهكذا فإن الكيس سوف يذكرني بعمي، ويذكرني بأنني قبلت المال بدلاً من الدم، وبهذا يرمز إلى الحل السلمي – لقبولي

هذا المبلغ 'المكافئ' له في التسوية – ويرمز إلى شئ آخر يثير القلق .

وعلى الرغم من أن الكثيرين كانوا يفضلون أن يسود السلام في الريف نتيجة تسوية تفاوضية مثل هذه، فلم يكن الناس دائمًا يثقون فيمن "يحملون أقاربهم في كيس نقودهم" على نحو ما يقول المثل النرويجي المؤلم الذي ذكرناه آنفًا، ويعني أنهم استبدلوا المال بالدم. كانوا يتهامسون فيما بينهم قائلين "انظر إلى إدموند الذي لا يرقى لمرتبة الأبطال، بعد أن أحجم عن الثأر، وزعم أنه مسيحي صالح لتخليه عن الثأر، وانتهى به الأمر إلى أن اغتنى نتيجة لبيع جثث أقاربه بأغلى الأسعار. لن أدهش إذا حفز أقاربه على ارتكاب ما يؤدي إلى قتلهم حتى يستبدل المال بحقه في الثأر". وإدموند يتصور أنهم يقولون كلامًا من هذا اللون حتى لو لم يقولوه، وإن كان يعرف أن آخر ما يريده العقلاء هو تجنيد القوات وتحويل الوادي إلى معسكر حربي.

ولكنه لا يخشى أن يتردد ذلك على ألسنة الجيران فحسب، فكيس النقود نفسه يقول له ذلك كلما جلس ليأكل فشاهد الكيس معلقًا في المشجب. والواقع أن ذلك هو السبب الذي حدا به إلى وضعه فيه أصلاً. أي إن كيس النقود هو شبح عمه، وقد أتى ليذكره بأنه لم يحقق في فعله إلا المرتبة الثانية. ويعبر أحد القوانين الصادرة في النرويج قديمًا عن القلق إزاء من يعيش على دخله من دية أقاربه القتلى : "ليس لأحد الحق، رجلاً كان أو امرأة، في تلقي التعويض ثلاث مرات، إلا إذا كان قد ثأر لنفسه في غضون ذلك". وهذا 'الاشتباه' لا يختلف عن اشتباه الشرطة فيك حين يُقْتَلُ شخص ما بعد أن يكون قد جعلك، قبل وقت قصير، المستفيد الوحيد من بوليصة تأمين على حياته بمبلغ ٥ ملايين دولار.

وتنتهي القصة على النحو التالي : يخرق إدموند شروط التسوية

ويقتل أخا قاتل عمه. وعندها يقوم من يحرصون على استتباب السلم بترتيب اجتماع يتقرر فيه أن على إدموند أن يدفع لأقارب القتيل تعويضًا عن فعلته قيمته ٢٠٠ شلن. والمفارقة الكئيبة ؟ يقوم إدموند بإعادة كيس النقود نفسه الذى كان قد تلقاه ديةً عن عمه القتيل قبل عدة سنوات. وتقول حكاية نيال الأيسلندية القديمة : "أخذ نيال كيس النقود وسلَّمه إلى جونار الذى تعرف عليه وأدرك أنها نفس النقود التى كان قد سلَّمها بنفسه إلى نيال [دية لمقتل سڤارت]". لم تكن قد كسبت تلك النقود أية فوائد، ولكنها لم تكن عاطلة عن العمل، بل كانت تعمل لصالح عم إدموند القتيل، أى إنها كانت تعمل على ضمان تذكره بالصورة الصحيحة .

ما الدور الذى يضطلع به التعويض – وهو الذى يقول لنا مؤرخو القانون ومفسرو الكتاب المقدس إنه يدل على التطور التدريجى من عالم الثأر إلى عالم يتعلم فيه الناس قمع الثأر البغيض وتسوية خلافاتهم بأسلوب عقلانى ؟ إن التعويض، وهو كيس النقود فى المثال الذى سُقْتُه آنفًا، يقوم بحفز الرجل على الانتقام وشحذ عزيمته، والأسوأ من ذلك أنه كان فى الواقع مصدر 'تمويل' لخرق التسوية التى جاءت به أصلاً. ولا يعجز قاتل عم إدموند عن إدراك المفارقة عندما يسلمه إدموند كيس النقود نفسه والفضة نفسها. أى إن كيس النقود نفسه اشترى جثتين. فالتعويض المدفوع فى مقتل عم إدموند يمول الجولة التالية من القتال، ويمول الثأر نفسه الذى كان يُقْصَدُ به تجاوزه .

كان هؤلاء الناس يدركون أعمق إدراك تلك المفارقات الكئيبة التى ينطوى عليها قيام التعويض بتخريب السلم الذى يأتى به. وتبين حكاية نيال مدى دقة تفهمهم وتخطيطهم فى هذه المسألة. إذن لماذا يقوم أى فرد بدفع التعويض ؟ هذه حكاية طويلة سبقت لى روايتها، والإجابة الموجزة على هذا السؤال هى أن التعويض كان "يشترى" السلم لفترة مؤقتة،

وكسب الوقت يتيح الفرصة لتهدئة المشاعر الملتهبة وفرصة دوام السلم إلى حد معقول. كان هؤلاء القوم ذوى طابع عملى، فالسلم ولو لفترة مؤقتة أمر لا يستهان به. لم تكن هذه اللمحة الموجزة افتراضًا نظريًا بعيد الاحتمال، ولكنها فكرة تساندها أمثلة من الخصومات التى عرفتها الثقافات التى ازدهرت فى كل مكان، من البحر المتوسط حتى شمالىّ أوروبا، إذ تتشابك أيدى الذاكرة والنقود والثأر تشابكًا وثيقًا. وعندما نتأمل قيمة النقود على امتداد فترة زمنية، فسوف تأتينا فكرة الفوائد، وربما قوانين الربا كذلك، وكان ذلك أيضًا ما يخطر ببال الذين يعيشون فى ظل ثقافات الشرف، ولكنهم كانوا يفهمون أن 'القيمة الزمنية' لأنواع معينة من النقود ذات الاستعمال الخاص، مثل أكياس الفضة المدفوعة ديةً عن عم قتل، كانت لها علاقة مختلفة بالزمن. كان الأمر يتعلق بالذاكرة وتذكر المطالبة بحق ما فى الماضى، فهو الذى يرغمك على التذكر، أى على تسوية الأمور فى المستقبل : "فتذكرنى !" كما يقول شبح والد هاملت. حقًا !

الفصل الثامن

تقطيع الأوصال وقوائم الأسعار

8

لا تزال لدينا أمور تتعلق بقضية الدية. اقرأ أولاً هذا القانون الذى كان ساريًا فى انجلترا فى نحو عام ١٠١٥ ميلادية :

اليمين الذى يؤديه رجل قيمته ألف ومئتان يعادل اليمين الذى يؤديه ستة فلاحين، وهكذا فإذا احتاج شخص إلى الثأر لقتل رجل قيمته ألف ومئتان يكتمل له الثأر إذا قتل ستة فلاحين وديته توازى دية ستة فلاحين.

من الغريب أن النص لا يكتفى بأن يقول إن دية الفلاح مئتا شلن، أو إن دية رجل قيمته ١٢٠٠ هى ١٢٠٠ شلن. ولكنه يختار أن يعامل رجلاً قيمته ١٢٠٠ بمقارنته أو معادلته بالفلاحين، والعكس بالعكس، دون ذكر الشلنات صراحة. وعندما نقول إن شيئًا سوف يكلفك مليونًا على الأقل، فنحن نعرف أن كلمة "المليون" تعنى مليون دولار. وأظن أن هؤلاء كانوا يعرفون أن رقم ١٢٠٠ يعنى ١٢٠٠ شلن، ولكن كيف تفسر نصًا معاصراً لهذا النص يقول "دية رجل قيمته ١٢٠٠ هى ١٢٠٠ شلن. ودية رجل قيمته مئتان هى مئتا شلن" ؟.

ولماذا يلجأ الكاتب إلى التصريح بما هو واضح على هذا النحو، إلا إذا كان الوضوح قد اختفى ؟ هل كانت مصطلحات التعبير الرقمية عن المنزلة الاجتماعية قد أصبحت فى عداد المجاز الميت، فغدت تحتاج إلى

تذكير القارئ بما تشير إليه الأرقام ؟ ربما كان الناس يقنعون بما يستطيعون الحصول عليه، ولنقل نسبة ٧٠ فى المائة من كل شلن، وكان ذلك يعتبر دليلاً على التدهور العام فى النظام والقيم، ومن ثم كان المقصود بالنص تأكيد عدم جواز التفاوض حول السعر. وهل يكون ذلك سبب تحديد القيمة فى النص الأول لا بالشلنات بل بالرجال، تأكيداً لجدية التقييم لذوى المكانة العليا ؟ فالرجل الذى تبلغ قيمته ١٢٠٠ سعره يوازى ستة فلاحين. أم ترى أن الكاتب يقصد فحسب تعريف مصطلحاته فى البداية، فيورد أهم البيانات الأساسية لأسعار الصرف الرسمية ما بين النبلاء والعوام، أو ما بين الناس عموماً والشلنات ؟

مهما تكن الإجابة على هذه الأسئلة، فإننا نحس أن هذه النصوص ليست أقوالاً فضفاضة. فالواقع أن المقصود بهذه النصوص هو أن تعالج

أى ابتعاد عن الدقة، وأن تلتزم بصلابة التعبير، على نحو ما نرى فى عبارة : جثث ستة فلاحين ثمن جثة سيد واحد. وكانت الصورة التى يتحدث بها هؤلاء الناس عن القيمة ذات آثار متفرعة وتغلغلت فى مجالات نشعر اليوم أنها مقحمة فيها. والحال فى الموت لا يختلف عن الحال فى الحياة، فإن اليمين الذى يؤديه 'السيد' فى إحدى القضايا أمام المحكمة تزيد قيمته ست مرات عن قيمة يمين 'الفلاح'. وكلما ارتفعت قيمة الدية المقدرة لك ازدادت سهولة إثبات صحة دعواك وبراهينك. فكان القانون السارى فى مملكة ويسيكْسْ القديمة فى انجلترا، على سبيل المثال يحدد قِيَمًا معينة لأيْمان تبرئة النفس من تهمة ما، وقد يكون عليك أن تحلف يمينًا تعادل قيمته قيمة الشئ قيد الخلاف أو قيمة عدد من أقنان الأرض، وفى حالات كثيرة كانت تقاس قيمة يمينك بمضاعفات قيمة الدية أو كسورها. وهكذا فقد يكون عليك أن تحلف يمينًا قيمته تعادل قيمة دية الملك إذا كانت تهمتك هى التآمر ضده، أو دية أحد اللوردات إن اتُّهِمْتَ بالتآمر ضده.

ولكن ارتفاع قيمة الدية لم يكن مفيدًا فى جميع الأحوال لك، إذ لن تقتصر القيمة على المبلغ الذى يطالب به أقرباؤك عند وفاتك، بل إنها قد تكون الثمن الذى يكون عليك أنت أن تدفعه لإنقاذ نفسك من العقوبة، على نحو ما نرى فيما قضى به الملك إدجار من قطع لسان من يُوجِّهُ تهمة باطلة إلا إذا استطاع أن يفتدى نفسه بدفع قيمة الدية المقدرة له. وتقيس بعض القوانين الأخرى مقدار الغرامات بقيمة دية المسئ، بل حتى بمضاعفات هذه الدية. وهكذا فقد يصل الأمر إلى أن يتسبب ارتفاع قيمة ديتك فى تكليفك غرامات تزيد فى مجموعها فى حياتك عن قيمة الدية التى يحصل عليها أقرباؤك عند وفاتك، إلاّ إذا كان تيسير دفع القيمة المقدرة لما تحلفه من أيمان سوف يعوض هذه الخسارة .

ويبدو أن انخفاض قيمة الشئ كانت له بعض المزايا أحيانًا. فالحرص على التناظر والاتساق و 'الأناقة' الفكرية يؤدى إلى نتائج تزداد غرابتها باطراد. ولدينا مثال يوضح ذلك بدقة فى قوانين حامورابى، فهى تنص على أن قيمة علاج أحد أبناء العوام على يدى طبيب ما تقل عما يدفعه أبناء الطبقة العليا، وذلك لتبيان اختلاف القيمة الاجتماعية لعلاج كل منهما بل إن القانون فى مملكة الآزتك القديمة (فى أرض المكسيك الآن) كان يفرض عقوبة مغلظة على النبلاء إذا ارتكبوا نفس الجريمة التى يرتكبها العوام. وكان من آثار هذا كله أن أصبحت للدية ذاتها، على الأقل فى انجلترا فى العصر الأنجلوسكسونى، وظيفة نقدية، فعلى الرغم من قياس قيمتها بالشلنات وهى الوحدة المعيارية للحساب، أصبحت الدية وحدة للتقييم والتقدير تتمتع باستقلالها فى سياقات قانونية مقيدة – ادفعْ ضِعْفَىْ ديتك، ادفعْ نِصْفَ ديتك .

قِيَمُ العبيد

إننا لا نرتاح لمعاملة الإنسان معاملة النقود، خصوصًا عندما تكون تلك المعاملة بهذا القدر من الصراحة ودون أدنى حرج. وعلى الرغم من أننا لا نشعر إلا بحرج طفيف إزاء معاملة المكانة الاجتماعية معاملة النقود، ولا نشعر بأى حرج عندما نحدد مراتب اللاعبين (أو حتى الأكاديميين) بقيمة العقود التى يستطيعون انتزاعها من المغفلين واليائسين، فنحن نواجه مجالات معينة تتعلق بمعتقداتنا بشأن ما يتمتع الإنسان به أساسًا من كرامة وقيمة، ونتطلب فيها قدرًا كبيرًا من 'المزاح'. ولقد سبق لى أن ذكرت فى الفصل السابع أن معاملة الإنسان معاملة النقود بأسلوب صريح قد تسبب بعض الضيق لمن يعيشون فى ظل نظم الدية، فالخوف من تخفيض الدية عند الموت قد لا يعادله تمامًا

أمل رفع قيمة الدية أو الفوز بمبلغ كبير عند الموت. ونحن نظن أن التحدث على هذا النحو يوحى ولو من بعيد بنظام الرق، وعلينا، فى أمريكا على الأقل، ألاَّ نتحدث بطرائق يُشْتَمُّ منها الاحتفاظ بالعتاد الفكرى الذى صاحب الفترة المنحطة أخلاقيًا فى تاريخ الأمة. وهكذا فنحن نحس أن الحديث عن البشر باعتبارهم نقودًا أو أملاكًا لا يتمشى مع بعض الحِكم المأثورة لدينا بشأن أسلوب التحدث الصحيح عن الخصوصية التى لا تقبل القياس لقيمة الإنسان .

كانت ثقافات القصاص، وثقافات الخصومة، وثقافات الدية، يساورها القلق أيضًا إزاء الرق، لا باعتباره نظامًا اجتماعيًا، ولا من الناحية الأخلاقية، ولكن لأنه كان يمثل خطرًا حقيقيًا على الأحرار. فالحر فى مملكة ألفريد، ملك ويسيكس القديمة فى انجلترا فى القرن التاسع الميلادى، كان يتعرض لخطر الأسر فى الحرب والبيع إلى من يعيشون وراء البحار. وهذا ما كان قراصنة الفايكنج - إلى حد كبير - يفعلونه لكسب الرزق. ولكن هذا الخطر كان قائمًا فى زمن السلم أيضًا. فبيع البشر كان تجارة رابحة، ولم يكن البعض يتورعون عن بيع جيرانهم أو أطفالهم للآخرين عبر البحار. وكانت 'عبودية الدَّيْن' فى انتظارك إذا لم تسدد ديونك. أى إن خطر الاسترقاق كان يكمن خلف عمليات البيع والشراء البسيطة .

وكانت للعبيد أسعار أيضًا، لكن السعر لم يكن يتمتع بالوقار الذى يرتبط بمصطلح الدية. كانت الدية ثمنًا ذا ''قيمة'' أعلى؛ أى إنها كانت الثمن الخاص بالأحرار. وأما العبيد فكانت تخصص لهم أثمان شراء مثل البقر. ومع ذلك فأحيانًا ما كانت تصعب التفرقة الدقيقة، لأن الدية وثمن العبد كانا يقاسان بالشلنات أو بأوقيات الفضة، وعندها نجد أن كلا منهما يتداخل تدريجيًا فى صاحبه. لم تكن الحدود الفكرية الفاصلة

بين الحر والعبد فى عدد غير قليل من مجتمعات الرق حاسمة إلى حد منع التداخل 'المجازى' بينهما. إذ يبين أحد قوانين أيسلندا أن قيمة الأحرار كانت تقاس بمعيار قيمة العبيد، أى إن العبيد لا الأحرار هم الذين كانوا يمثلون المعيار. وهكذا لم تكن الخطوبة قانونية إلا إذا كانت العروس تساوى 'ثمن العروس' الذى دفعه العريس : ''يصح القران لو استحال 'الحصول' عليها بثمن أقل لو كانت أَمَةً وكانت فى حالة صحية سيئة، أو لو كان يمكن الحصول عليها بثمن أقل بسبب عيوب أو نقائص أخرى''. وللعريس أن يسترد ما دفعه ويلغى الصفقة إذا كان قد دفع ثمنًا أكبر مما ينبغى لزوجته الحرة، وأظن ظنًا أنه كان يملك أن يقتصر على دفع قيمتها الحقيقية، مقيسة بمعيار الرقيق، ويتزوجها على أية حال.

ولكن المسألة، فى حدود مقاصد هذه الحجة، هى أنه قد يلزم فى بعض السياقات أن نعتبر أن الأحرار 'أرقاء افتراضيون' حتى ننجح فى تحديد قيمتهم الحقيقية. أفلا يمكن أن نعتبر أن إحدى التكاليف المعنوية الخفية التى يتحملها الأحرار فى ظل نظام الرق إدراكهم أن إمكان تبادل الأشخاص فى هذا النظام، بما يترتب عليه من استخدام العبيد معايير للقيمة، يتضمن خطرًا دائمًا وهو ألا تكون قيمتك أو قيمة طفلك مساوية حتى لقيمة عبد معيب ؟

ولكن فكرة العدالة باعتبارها تقول بالمساواة لا تتضمن ما من شأنه أن يحتاج إلى إنشاء الرق أو تأييده، بل إن القصاص فكرة تمثل خطرًا على المجتمعات ذات البناء الهرمى إذا هى توسعت أكثر مما ينبغى فى الأخذ بها. وكانت هذه المجتمعات، كما سبق لى أن ذكرت، تحرص على الحد من تطبيق قواعد القصاص الصارمة إذا وقعت الأضرار عبر الحدود التى تفصل بين الطبقات الاجتماعية. أى إن تطبيق القصاص تطبيقًا كاملاً لم يكن يتعدى حدود طبقة بعينها. كانت قاعدة العين بالعين

فى ظل قانون حامورابى تقتصر على أفراد الطبقة العليا، لا بين أحد هؤلاء وأحد العوام، أو بين أحد العوام وأحد العبيد، تمامًا مثلما يقول الكتاب المقدس بتعطيل القصاص بين الأحرار والعبيد. وكان ذلك أيضًا يصدق فيما يتعلق بالجانب الإيجابى لتبادل الهدايا. فالهدايا المتبادلة بين المتساوين فى المنزلة كانت تقوم على نظام محاسبة يختلف عن نظام المحاسبة المستخدم عند إهداء الأدنى هدية إلى من يعلوه منزلة، والعكس بالعكس.

مجموع الأجزاء

يمكننا أن نعتبر أن قوانين الملك إثيلبرت من أقدم النصوص المدونة بالإنجليزية. كان إثيلبرت ملكًا على كِنْتْ من عام ٥٩٠ إلى ٦١٦ الميلادى تقريبًا، وقوانينه محفوظة فى مخطوط نقله النُّساخ بعد نحو خمسمائة عام من نماذج قديمة ضاعت. ولا يوجد ما يدعونا إلى الشك فى أصالة هذه النصوص، لأسباب لن أخوض فيها هنا بالتفصيل، مكتفيًا بالإشارة إلى أن الناسخ فى القرن الثانى عشر كان يحرص على الحفاظ على الأشكال اللغوية القديمة المهجورة والتى لم تعد شائعة فى أيامه، ويُعتبر الأسلوب نفسه "بدائيًا" فى المضمون وفى البناء النحوى إذا قورن بالقوانين الأنجلوسكسونية التى تطورت على مدى السنوات الأربعمائة التالية، أى من ٦٥٠ إلى ١٠٥٠ . وتتصف قوانين إثيلبرت بصفة الاقتصار على ما هو أساسى وصريح واضح، وذلك ما سوف تلمسه بنفسك فى القطعة التالية التى ترجمتُها. وأنا أقدم هنا المواد التى درجنا على ترقيمها ٣٣-٧٢، والخاصة بباب الضرر الشخصى، كاملة غير منقوصة. وسوف أطبع بالبنط الأسود الأحكام التى أهتم بها اهتمامًا خاصًا، لكنه من المهم للقارئ أيضًا أن 'يتذوق' السياق، والتنظيم،

والسمات التى تجعلها شبيهة بالترانيم .

تخيل معى أنك سوف تُدَوِّنُ أولى قوانين مجتمعك. تراك تخصص ما يقرب من نصف المواد التسعين التى تدونها لما يلى ؟ إننى أترجم عن الإنجليزية القديمة ترجمة شبه حرفية، أى فى الحدود التى تسمح بها ضرورة الحفاظ على إدراك معنى النص. وسوف ترى أن المعنى الدقيق لبعض المواد غامض إلى حد ما، ولكن أغلبها واضح بصورة 'مفزعة' !

٣٣- إذا حدث شَدٌّ للشعر، فالتعويض خمسون سياتا (والسياتا هو ١/٢٠ من الشلن) .

٣٤- إذا أدى الجرح إلى تعرية العَظْم، فالتعويضُ ثلاثةُ شلنات.

٣٥- إذا حدث حَزٌّ [أو قطعٌ]، فالتعويض ٤ شلنات .

٣٦- إذا قُطع الكساء الخارجى للجمجمة فالتعويض ١٠ شلنات.

٣٧- إذا [كُسِرَ] الاثنان فالتعويض ٢٠ شلنًا. (هكذا فى الأصل على غموضه) .

٣٨- إذا انكسرت الكتف، فالتعويض ٣٠ شلنًا .

٣٩- إذا فقدت السمع إحدى الأذنين، فالتعويض ٢٥ شلنًا .

٤٠- إذا قُطعت الأذن، فالتعويض ١٢ شلنًا .

٤١- إذا ثُقبت أذن فالتعويض ٣ شلنات .

٤٢- إذا شُجَّتْ إحدى الأذنين فالتعويض ٦ شلنات .

٤٣- إذا سُمِلَتْ عينٌ فالتعويض ٥٠ شلنًا .

٤٤- إذا حدث تشويه للفم أو للعين فالتعويض ١٢ شلنًا .

٤٥- إذا ثُقب الأنف فالتعويض ٩ شلنات .

٤٦- إذا كان هذا [أى الثقب] فى الخد فالتعويض ٣ شلنات .

٤٧- إذا ثُقب الاثنان فالتعويض ٦ شلنات .

٤٨- إذا تعرض الأنف لشجوج من نوع آخر، فالتعويض عن كل [شج] ٦ شلنات .

٤٩- إذا ثُقب [الحلق ؟](٢١) فالتعويض ٦ شلنات .

٥٠- من يفتت عظمة الذقن يدفع ٢٠ شلنًا .

٥١- التعويض عن كل سنٍ من الثنايا (الأربع الأمامية) هو ٦ شلنات، وعن كل سن تليها ٤ شلنات، وما تليها ٣ شلنات، وعن كل واحدة بعدها شلن واحد.

٥٢- إذا تضرر النطق ١٢ شلنًا .
١ - إذا كسرت عظمة الترقوة فالتعويض ٦ شلنات .

٥٣- من يطعن الذراع طعنة نافذة يدفع ٦ شلنات .
١ - إذا كسر الذراع فالتعويض ٦ شلنات .

٥٤- إذا قطع [شخص] الإبهام، ٢٠ شلنًا
١ - إذا انتزع ظفر الإبهام فالتعويض ٣ شلنات .
٢ - إذا قطع شخص الأصبع السبابة فالتعويض ٩ شلنات.
٣ - إذا قطع شخص الأصبع الوسطى فالتعويض ٤ شلنات.

٤ – إذا قطع شخص البنصر فالتعويض ٦ شلنات.

٥ – إذا قطع شخص الخنصر فالتعويض ١١ شلنًا .

٥٥– التعويض عن كل ظفر مقداره شلن واحد .

٥٦– التـعـويض عن أقل تشـويه للوجـه ٣ شـلنات، وعن أكـبـر تشويه ٦ شلنات .

٥٧– إذا لَكَمَ شخص أنف شخص آخر بقبضته، ٣ شلنات .

٥٨– إذا حدثت ''رضَّة'' أو كدمة فالتعويض شلن واحد .

١ – إذا تلقى ''رضـة'' [من] يد مـرفـوعـة، فـادفع شلنًا واحدًا.

٥٩– إذا كان لون ''الرضة'' أسود خارج الملابس فالتـعويض ٣٠ سياتا .

٦٠– إذا كـانت تحت الملابس فـالتـعويض ٢٠ سـيـاتا عن كل واحدة .

٦١– إذا جُرِحَتْ المعدة فالتعويض ١٢ شلنًا .

١ – إذا طُعن طعنة نافذة فالتعويض ٢٠ شلنًا .

٦٢– إذا احتاج الشخص للعلاج فالتعويض ٣٠ شلنًا .

٦٣– إذا أُصيب الشخص بجروح بالغة فالتعويض ٣٠ شلنًا .

٦٤– إذا أتْلَفَ شـخص ''العـضـو'' التناسلى لشـخص آخـر، فعليه أن يدفع له ثلاثة أمثال ديته .

١ – إذا طَعَنَ طعنةً نافذةً فالتعويض ٦ شلنات .

٢ – إذا طَعَنَ ذلك [العضو] فالتعويض ٦ شلنات .

٦٥- إذا انكسرت الفخذُ فالتعويض ١٢ شلنًا .

١ - إذا أُصيبَ بعجز ما، فلابد من تحكيم الأصدقاء.

٦٦- إذا كُسر ضلعٌ فالتعويض ٣ شلنات .

٦٧- إذا طعن شخص طعنات نافذة فى الفخذ، فتعويض كل طعنة ٦ شلنات .

١ - إن كان عمقها بوصة، فالتعويض شلن واحد، فإن كان بوصتين فشلنان، ولكل ما يزيد على ثلاثٍ ثلاثُ شلنات .

٦٨- إن تَرَكَ الجرحُ أثرًا بارزًا فالتعويض ٣ شلنات .

٦٩- إذا قُطعت قدمٌ فادفع ٥٠ شلنًا .

٧٠- إذا قُطع الأصبع الأكبر فى القدم فادفع ١٠ شلنات .

٧١- والتعويض عن كل أصبع آخر من أصابع القدم يوازى نصف المنصوص عليه لأصابع اليد .

٧٢- إذا انتُزِعَ ظفر الأصبع الأكبر فى القدم، فالتعويض ٣٠ سياتا.

١ - لكل ظفر فى الأصابع الأخرى بالقدم تعويض قدره ١٠ سياتا .

وتوحى هذه القوانين للمبتدئ بأن مملكة كِنْت "مجزر"، أو ضرب من المجازر التى تستخدم المناشير وتفتقر إلى التكنولوچيا المتقدمة الحديثة، وإن لم تكن تقل فى بشاعتها عن المناشير. ما سبب وضع هذا الجدول ؟ وما معناه ؟ وكيف كان يستخدم ؟ وهل استُخدم فعلاً يومًا ما ؟ وماذا يقول لنا عن القانون نفسه، عن فكرة التشريع، إن كان هذا فى الواقع

تشريعًا لا مجرد إعادة لما ينص عليه القانون الشفاهى ؟ ترى هل كانت أسعار أجزاء الجسم، أسعار الشرائح والقطع الصغيرة، هى ما كان أولئك القوم يتصورون أنه صُلب القانون نفسه، وهل ترى لم يجدوا وسائل أفضل للتوصل إلى الأفكار الخاصة بالاستحقاق، والقيمة، والتبادل، والضرر والتعويض ؟ وإذا كان استخدام أجزاء الجسم محتومًا، فأى معنى عسانا نخرج به من التقييم النسبى لكل منها ؟

والواقع أن هذه البنود لا تتناقض مع البنود الاثنين والثلاثين السابقة لها، ولا مع البنود الثمانية عشرة التالية لها، وهى التى تشكل فى مجموعها القانون كله. فجدول الأسعار الخاص بالأضرار الشخصية الوارد آنفًا يلى أبوابًا مخصصة لمقادير التعويض عن السرقة، وهى التى تعتمد قيمتها على المكانة الاجتماعية التى يشغلها من تعرض للسرقة . وقد أقام أحد الباحثين المرموقين الحجة على وجود صلة جوهرية بين تحديد الأسعار والتشويه والتشريع البدائى، وهى صلة ترجع أصولها التاريخية إلى أقدم عصور بلاد ما بين النهرين (العراق الآن). وقد لا يتخذ الشكل الأولى للقانون صورة الحظر المعروفة فى صيغ شرائع التحريم أى ''حُرِّمَ عليكم'' كذا وكذا، بل قد يتخذ شكل المعادلة بدلاً من ذلك، من قبيل ''ادفع 'س' فى مقابل 'ص' '' حيث تكون 'ص' رمزًا للجسم أو لجزء من الجسم، و 'س' مادة ما شبيهة بالنقود. إن جداول تعويض العمال لدينا لا تزال تتخذ هذه الصورة.

ليست قوانين إثيلبرت فى الواقع سوى جدول للتقييم، لتقييم الأملاك وما يملكه المرء من جسده. وهكذا فإن المادة الأولى تقول ''أملاك الرب والكنيسة : التعويض باثنى عشر ضعفًا؛ أملاك الأسقف : التعويض بأحد عشر ضعفًا؛ أملاك الكاهن : التعويض بتسعة أضعاف'' وهَلُمَّ جرًا. والمواد التالية تتناول الأضرار التى تتعرض لها أملاك الملك، ثم أملاك

النبلاء، ثم أملاك الفلاحين. والنص صريح على دية الفلاح ''إذا قتل شخص شخصًا آخر يكون التعويض بدية مُوَحَّدَةً قيمتها ١٠٠ شلن''. (كانت مملكة كِنْت القديمة تطبق جدولاً يختلف عن جدول مملكة ويسيكس القديمة ويتضمن ثلاث مراتب هى ٢٠٠ و٦٠٠ و ١٢٠٠) وإذا قَتَلْتَ أحد أفراد أسرته (حرفيًا من ''يأكلون خبزه'' أى من يعولهم) كان عليك أن تدفع للفلاح رب الأسرة مبلغ ستة شلنات (المادتان ٢١ و ٢٥). كل شئ له ثمنه .

وينتهى باب الأضرار الشخصية بأظفار أصابع القدم، ثم تنتقل القوانين إلى الزواج، وهو يُنَاقَشُ بمفردات العصر باعتباره ''شراء'' الزوجات : ''إذا اشترى رجل فتاة بثمن معين، فلا يجوز تغيير شروط الصفقة ما لم يثبت وقوع الغش أو الخداع''. (المادة ٧٧) وينتهى القانون بالخدم والعبيد، واعتبارُهم سلعًا لا يدهشنا. قد لا تكون للعبد دية، كما أشرت إلى ذلك من قبل، ولكنَّ له قطعًا قيمة، وهكذا فإذا فقد خادم عَيْنَهُ وَقَدَمَهُ معًا، فإن من تسبب فى ذلك يدين لصاحب العبد ''بقيمته كلها''. ولا يختلف الحال هنا عن حال الأحرار، فقيمة العين والقدم المفقودتين يساوى مجموعهما قيمة الشخص كله : ٥٠ شلنًا للعين مضافة إلى ٥٠ شلنًا للقدم (المادتان ٤٣ و ٦٩) = ١٠٠ شلن وهو على وجه الدقة مقدار الدية المعتادة للحر فى مملكة كِنْتْ (المادة ٢١) .

وليس من العسير إدراك التنظيم الدقيق لأحكام الأضرار الشخصية: فباستثناء انحرافات طفيفة، لا تبدأ هذه الأحكام بالرأس فقط وتنتهى عند أصابع القدم، بل تبدأ بالرأس وتنتهى عند أظفار أصابع القدم. بل إن بعض الانحرافات الظاهرية 'معقولة'، وهكذا فبعد الانتهاء من شتى الأضرار التى تصيب الرأس ونزولنا إلى عظم الترقوة، نهبط مع الذراع إلى اليد، مبتدئين بالإبهام ونمر بالأصابع وفق ترتيبها، حتى ننتهى إلى

الأظفار. ولكن ترى كيف نعود إلى الجسد بعد أن وصلنا إلى نهاية الذراع ؟ والإجابة هى : بإثارة قضية التشويه العامة، فهى تعود بنا إلى الوجه للنظر فى اللَّكَمات فى الأنف وشتى الرضوض والكدمات الناجمة عن الشجار قبل أن نهبط على امتداد الجذع إلى المعدة، والأعضاء التناسلية، ثم إلى الفخذ والأقدام وننتهى بأصابع القدم وأظفار هذه الأصابع. والواضح أن المادة الخاصة بالضلع (المادة ٦٦) ليست فى موقعها الصحيح، وعلى نحو ما اعتدناه سوف نُرجع ذلك إلى أن الناسخ قد حلَّ به الإرهاق فى مرحلة ما من مراحل نقل النص. وعمومًا فالنص يتميز بتنظيم ينم عن ذكاء، وهو ما لا تباريه بعض القوانين اللاحقة التى لا تتسم بنفس الطابع البدائى فى المادة والبناء النحوى .

ومبدأ التنظيم من القمَّة إلى القاعدة هو السائد فى القانون كله. فالقانون ينتقل من الأحرار ذوى أعلى الأسعار إلى أقلهم سعرًا – من الكهنة إلى الملوك، إلى النبلاء إلى الفلاحين – ثم إلى أجزاء أجسادهم، ثم إلى النساء من مختلف المراتب (إلى جانب ما يفيد بأن التعويض عن أجزاء أجساد النساء يعادل التعويض عن أجزاء أجساد الرجال (المادة ٧٤). وأخيرًا يأتى الخدم والعبيد. والمادة الأخيرة تبدو كأنما عادت فى دورة كاملة إلى نقطة البداية، إذ تتعرض للتعويض عن السرقة التى يرتكبها العبد، فالسرقة هى موضوع المادة الأولى "إذا ارتكب عبد سرقة، فلابد من دفع تعويض بضعفى القيمة" (المادة ٩٠) .

ولكنه عندما يسرق العبيد، تنعكس الآية بالنسبة لبعض المبادئ. فالمادة الأولى فى القانون تقول إن السارق يدفع تعويضًا يعادل قيمة الشئ المسروق مضروبة فى رقم يدل على المكانة الاجتماعية لصاحب هذا الشئ، ولكن المادة ٩٠ تقول إن مكانة السارق هى التى تحدد الرقم الذى تضرب فيه القيمة. فالحر الذى يسرق شيئًا ما من كاهن يدفع تسعة

أمثال قيمة ما سرق، والعبد الذى يسرق شيئًا ما من كاهن يدفع ضعفى القيمة. ضعفا قيمة ماذا ؟ ضعفا قيمة الشئ أم ضعفا قيمة ما يدين الحُرُّ بِهِ للكاهن، أى قيمة الشئ مضروبة فى ثمانى عشر ؟ لن تكون للإجابة إلا أهمية نظرية، على أية حال، إذ لن يتمكن العبد من تقديم أية تعويضات سوى إعادة الشئ المسروق. بل إنه لا يستطيع دفع التعويض بجسده، فهو لا يملكه حتى يدفعه تعويضًا. ويميل المرء إلى الظن بأن معظم هذه 'الأضعاف' وليدة الأيديولوجيا الطبقية أو الوهم الخالص، فالتعويض بتسعة أضعاف القيمة باهظ، إلا إذا كان المسروق تافهًا أو إلا إذا كان السارق من كبار الملاك، وكان قد جمع ثروة طائلة من المكاسب غير المشروعة أو التى حصل عليها قسرًا. ومن شأن هذا النوع من اللصوص أن تصعب أن تطوله يد العدالة.

ونستطيع أن نلمح فى باب الأضرار الشخصية أيضًا وجود مبدأين جوهريين يعملان على تحديد 'سعر' الضرر : الأول نفعى، فالعيون أشد لزومًا للفرد من أصبع وسطى أو ضرس من الأضراس. ومن المعقول حقًا تقدير القيمة العليا لليد والعين والقدم وطاقة الكلام والسمع. وأما المبدأ الآخر للتقييم فيتعلق "بالمظهر" ومن ثم فهو يتعلق مباشرة بالشرف والعار. فالواقع أن فقدان الثنايا (الأسنان الأمامية) أو وجود كدمة أو ندبة خارج أجزاء الجسم التى تغطيها الملابس لا يقتصر على التسبب فى قبح المظهر فحسب بل فى ابتداع قصص عن تعرضك لهزيمة مخزية أثناء المشاجرة، خصوصًا إذا لم تكن قد أصابت خصمك أى جروح ظاهرة، وكان عدد ما يعتبر مصدر شرف منها محدودًا، ويقتصر على بعض الندوب أو الأنوف المجدوعة، بل إنه كان لابد للندوب المشرفة أن تكون ذات مظهر جذاب، مثل الندوب الناجمة عن المبارزات 'الأخوية' الألمانية فى القرن التاسع عشر. والقاعدة هى أن فائدة الندبة المشرفة

الناجمة عن الصراع لا تستطيع تعويض ما تتسبب فيه من خزى إذا بلغت حداً معيناً من القبح.

وقد أدى هذا القانون وغيره من القوانين الأنجلوسكسونية إلى إعداد بحوث علمية رفيعة القيمة. ولكننى لن أكرر أو أتناول المسائل الكبرى المتعلقة بغرض هذه القوانين ووظيفتها، بل أريد ألا أتوسع كثيراً، فأنظر إلى إثيلبرت فى إطارى المفضل الذى يضم قضايا قياس القيمة وأجزاء الجسم والانتقام وسداد الديون بالدماء والنقود. ويقتصر ما أبغى تناوله على نظرة القانون إلى أصابع اليد والقدم، وما يُقطع من أجزاء الجسم وما يُقتلع من عيون - فى المواد ٣٣-٧٢ المقتطفة آنفًا .

تخيل معى شجاراً وقع فى إحدى الحانات، أو ما يوازيه فى القرن السابع، وليكن شجاراً وقع فى حانة لشرب العسل المُخَمَّر، وهو الذى كان يمثل مشكلة جديرة بتخصيص ثلاث مواد لها من المواد الست عشرة الواردة فى قانون مملكة كنْت الذى أصدره أحفاد إثيلبرت فى أواخر القرن السابع- وكان يشترك فى المشاجرة نحو عشرة أشخاص بحماس شديد. فالبعض يفقد عدداً من الأسنان القواطع، والبعض يفقد آذانه التى يقضمها الخصم، وتُقتلع عَيْنٌ هنا، وتُكسر ذراعٌ هناك، وتُمَزَّقُ فروة رأس البعض، إلى جانب عدد كبير من الجروح والكدمات. وأمثال هذه الحوادث تزخر بشتى احتمالات الصراع والنزاع فى مجتمعات الشرف. ولنبدأ بالورطة القانونية : إن كل طرف أُضير، أو كل قريب من أقرباء القتيل، يطالب بحقه فى التعويض عما أصابه من ضرر مثلما يتحمل مسئولية الضرر الذى أحدثه. بل إن ذريعة الدفاع عن النفس لن تعفى أحداً، بصفة عامة، من دفع شئ ما. ومن ثم فقد نشهد رفع عشر قضايا مختلفة، فكل طرف يطالب بالتعويض عن سنٍّ أو ذراع أو عين وهلم جرًا. والدافع على التقاضى أو على الأخذ بالثأر دافع شديد القوة،

فمن العسير فى ثقافات الشرف تطبيق مبدأ عفا الله عما سلف .

ونحن نلجأ إلى الأدلة الواردة فى الحكايات التاريخية الأيسلندية القديمة لسد الثغرات التى نصادفها فى المصادر الأنجلوسكسونية. وتقول هذه الأدلة إن الكثير من القضايا الناجمة عن مشاجرة واحدة، نادراً ما كانت تتخطى مرحلة الشروع فى الإجراءات فى المحكمة، حتى لو وصلت إلى هذه المرحلة. كان إدراك مدى طول الوقت الذى سوف يستغرقه النظر فى الدعاوى القضائية يدفع الناس إلى اتخاذ إجراءات أيسر وأفعل وأنجح. وكلما ازداد عدد القضايا وازداد تعقيدها زاد احتمال عرض الحادثة برمتها على عدد من المُحَكَّمين الذين يتولون فرض تسوية ما. وبدلاً من عشر قضايا أو أكثر، تغدو لدينا قضية تحكيم واحدة. والجدير بالذكر من وجهة نظرنا هو قطعة النقود الصغيرة أو الخروف الذى يدفع تعويضاً. كانت وسيلة التبادل الفعالة هى الدم، وأجزاء الجسم، والجروح أنفسها. وبناء على أدلة الحكايات الأيسلندية، كان المحكَّمون يعلنون أن عين إثيلولد المقتلعة توازى قدم ثولفهلم المقطوعة، وأن ذراع هلمنج المكسورة توازى أذن ألدهلم المجروحة، وهلم جرًّا. وأما ما يتبقى من أضرار فكان يُعَوَّضُ أصحابه عنه بالمواد النقدية التقليدية.

فإذا كان أحد طرفى الشجار لم يُصَبْ إلا بجروح طفيفة وأصيب الطرف الآخر إصابات جسيمة، كان على الفائزين أن يجتهدوا فى جمع المال حتى يدفعوا 'فاتورة' نجاحهم، لأن جراحهم فى المشاجرة لا تكفى لسداد الديون. وتبين الحكايات المذكورة أن الناس حتى فى غمرة الصراع يحسبون حساب ما يلحقونه بالخصوم من أضرار، مطروحاً منها ما أصابهم من ضرر. إن فى هذا تذكيراً مُهِمًّا لمن يتصورون بيننا أن الانفعالات لابد أن تقمع ألواناً معينة من العقلانية. وهكذا فقد نرى

بلطجيًا غبيًا يقاتل قتالاً شرسًا، مزهوًا بمدى نجاحه، ومع ذلك يواصل حساباته ! (وأرجو أن تتأمل - إذا ترددت فى قبول هذه الفكرة - مدى ما تستطيعه من حسابات حتى وأنت فى غمار أشد أعمال السوء انفعالاً). وإليك هذا الحوار إذن :

قال كولسكيج "فلنطاردهم ! أحضر القوس والسهام ..." وقال جونار "لن تبقى لدينا نقود حين ندفع التعويض عمن قتلناهم من قبل هنا" .

أو يقول شخص آخر، وإن كان ذلك بعد ذهاب انفعاله :

حالما تشير تقديراتى إلى أنك قد قتلت العدد الذى نستطيع أن ندفع التعويض عنه ... سوف أقوم بالتدخل أنا ورجالى جميعًا لإنهاء القتال.

ولكن الحكايات المشار إليها تبين أنه حتى حين يكون على أحد الأطراف أن يدفع تعويضًا كبيرًا، فإن هذا التعويض لم يكن يتخذ الصورة التقليدية للنقود أو الأملاك، بل كان يحدث أن يُعْثَرَ على حقوق يدين بها المتضرر (الضحية) إلى طرف ثالث، ومن ثم يُؤْمَرُ هذا الطرف الثالث بأن يؤدى هذه الحقوق القديمة إلى المتهم الذى يقوم بدوره بتقديمها إلى المتضرر تعويضًا عما أصابه من ضرر. أى إن الحقوق القانونية كانت فى ذاتها ضربًا من النقود، وكان يجرى تبادلها، فتُمنح وتُباع، بأسلوب مبادلة صكوك الديون المتبع بيننا حاليًا. (وفى بلاد الغال الفرنسية فى القرن السادس الميلادى كانت الكنيسة تتدخل أحيانًا لدفع الباقى من مقدار التعويض إذا كان باهظًا ولم يقدر أحد الأطراف على دفعه كاملاً).

كانت مكافآت التعويض تنطق بالشعر، ويتجلى فيها فن الموازنة بين

هذا وذاك، ومـا ينتـمـى لهـذا ومـا ينتـمـى لذاك. وقـد يُوجـد رأس مـال اجتـمـاعى كبيـر ليس فقط فى عدد الجثث التى يُقـال إنك تساويها فى القيمة – أو فى مدى ارتفاع الثمن المحدد لأصبعك، على نحو ما جاء فى حالة شـهيرة سجلتها الحكايات الأيسلندية القديمة– ولكن أيضًا فيمن تُقـرن به فى لعبـة المقـابلة. كـان إعلان أن الكاهن الصـالح 'هوسكولد هڤيتانيس'، فى حكاية نيال القديمة يساوى دية ثلاثة رجـال، وهو مبلغ بالغ الضـخامـة، له دلالة مـعينة. ولكننا نجد دلالة أخرى فى أن المبلغ لم يُدفع فضـةً أو غنمًا أو عقـارًا ولكن فى مقـابل جثـة قاتله، 'شـاربهدين' الشهير. كان كل منهما يستمد التكريم من 'دفعه' فى مقابل الآخر.

هل تذكر كيس الفضة المشار إليه فى الفصل السابع، وهو الذى أدى وظيفـة التـذكيـر التى يـؤديها الرمـز الدمـوى؟ هل تذكر أن ذلك الكيس يستطيع 'تمويل' ضربة الثأر، ومن ثم خرق التسوية التى كان يقصد به إبرامـها ؟ إن مـوازنة جثـة بجثـة تعنى ببسـاطة إقصـاء وسـاطة الفضـة، ومنعـها من القيـام بالتردد بين المعسكرين المتنازعين. إنـها وسيلة عملية وذات كفـاءة ولا شك، ولكنها أيضًـا حـافلة بدلالات دقـيـقـة. أين ذهبت أقوالهم عن تصـارع القيم الثقافية عندما أقاموا التعادل بين رجل السلام الربانى 'هوسكولد'، وبين القـاتل 'شـاربهـدين'، وهو صـاحب الذكـاء الخـبيث، والألفاظ السليطة، والشـبيه بذئب الأحراش ؟ كـان فن إعـلان المقابلة بين شيئين يزخر بإمكانية شعرية حقيقية. فالمواد النقدية التقليدية من فـضــة وأغنام ومـا يشـبـهـها لم تكن تتيح للمُـحَكِّم أن ينظر فى أى اخـتـلاف فـيـهـا، لأنها لم تكن تتـفـاوت إلا فى المقدار، وأمـا الأجسـاد وأجزاؤها فكانت توحى بإمكانية شـعرية أكبر، إذ كـانت مُـحَـمَّلَة بقيـمة الشـرف الذى كـان يتمـتع به أصـحابها. فـإذا حـان وقت الجد كـان من الممكن استـغلال هذه 'الوسـائط' ذات القيمة 'المعقدة' فى الإيحاء بأن

الحُكْمَ الصادر هو الحق بعينه، بسبب الطاقة الشعرية الغلابة لها. هل تبغى ما يسمى "بالنظرية المعبرة للقيمة ؟" لا يلزم أن تكون هذه النظرية دائمًا ذات رقة ورهافة، فإذا كان للتعبير أن يحدث تأثيره فلابد له أحيانًا من قوة تأثير ضاربة .

ربما كانت جداول إثيلبرت تستخدم باعتبارها وسائل مساعدة للمحكَّمين، أقصد إذا كانوا يعرفون القراءة، بحيث تتيح لهم وسيلة إقناع الناس بصحة قراراتهم باعتبار أنهم قد حققوا التوازن المطلوب، أكثر مما كانت تستخدم باعتبارها قائمة تعليمات على القضاة أن يلتزموا بها، إذا كانوا يعرفون القراءة. كانت الأرقام المخصصة لكل جُرْح ولكل جزء من أجزاء الجسم تضفى دقة خلابةً على ما يحكمون به من تعويضات، إذ كانت تسمح للمحكمين أن يعلنوا بأن الطرفين متعادلان وأن يثبتوا ذلك. "اسمع يا إيدهلم : يقول هذا النَّصُّ إن فقدانك هذين الأصبعين، الخنصر والبنصر، لا يمثل التوازن الدقيق مع قيامك بتحطيم وتفتيت فك إدجار. وعليك إذن أن تدفع له ثلاثة شلنات 'ونبقى خالصين' ".

لكنه قد يكون من المحتمل أن هذه الجداول لم تكن قد وضعت حقًا للتطبيق الفعلى. وكان فيليكس ليبرمان، الباحث العظيم الذى تولى تحقيق ونشر القوانين الأنجلوسكسونية، يعتبر جداول أجزاء الجسد المذكورة "نظرية عدالة خيالية" أى وهمًا قانونيًا بالدقة والنظام. فلم يكن لدى الأيسلنديين جدول لأسعار أجزاء الجسد، ولكنهم كانوا ذوى براعة فائقة فى موازنة الجروح والإصابات. كانت لديهم قواعد مستقاة من الخبرة العملية، كما وضعوا الأعراف الخاصة بما يتقبله الناس باعتباره تعويضًا عادلاً عن فقدان جزء من أجزاء الجسد. ولا يتضح من الناحية العملية إذن ما يمكن أن نفهمه من مثل هذا الجدول الصورى. فإذا كان كل ما يحاول إثيلبرت أن يفعله هو إضفاء الدقة الزائفة على القواعد المستقاة

من الخبرة العملية وأساليب الممارسة الفعلية فهل لذلك فائدة ؟

الواقع أن الإجابة هى 'نعم' و 'لا' معًا. كان جانب من جوانب ضرورة الجدول يتمثل فى حاجة إثيلبرت إلى توسيع نطاق نفوذه حتى يتجاوز مملكة كِنْت، وربما كان الجدول وسيلته فى إقرار الوضوح، لأن التنافس بين الأعراف قد يؤدى إلى الفوضى، مادامت قيم أجزاء الجسم فى كِنْتْ تختلف عن قيمها فى ممالك غربى إنجلترا. بل إننا نحس ضربًا من السحر حتى فى الدقة الزائفة، وهى التى من شأنها أن تفيد إثيلبرت فى موقعه الملكى : فالدقة، ولو اقتصرت على القول بها، تضفى لونًا من الجلال على صاحب الجلالة ! بل إنها قد تضفى الثقة والمرجعية على الأحكام التى يصدرها القضاة ومبالغ التعويض التى يقررها المحكّمون، إن كان هؤلاء فى حاجة إلى المزيد من الدعم. وربما كان الدعم مفيدًا لهم، نظرًا لهشاشة عدد كبير من اتفاقات التسوية أو صعوبة إقرار الأحكام القانونية باعتبارها ذات قوة قضائية ملزمة، أو نهائية، عندما يعود الناس إلى فتح ملفات قضاياهم المرة تلو المرة، وذلك عندما تنتقل خصوماتهم من صعيد المعركة إلى ساحات المحاكم ولجان التحكيم ثم تعود إلى 'الميدان' من جديد. وقد أرسل أحد المتقاضين، بعد أن أحس بالإرهاق وأصابه الإحباط، رسالة إلى الملك إدجار بخصوص قضية كان الملك ألفريد، والد إدجار، قد شارك فيها وجاء فى الرسالة : "وأنا أتساءل يا مولاى : متى يحين لأى قضية إغلاق ملفها، ما دام المرء يعجز عن حسمها بالمال أو بحلف اليمين ؟ وإذا كان المرء يريد تغيير كل حكم أصدره الملك ألفريد، فمتى تنتهى منازعاتنا ؟".

فلأحاول الخروج من هذه الورطة بأن أقول ما يلى : إن سوق أجزاء الجسم قد يكون السوق الذى تتمتع فيه قائمة الأسعار الرسمية بعدم التعرض لضغوط العرض والطلب، على عكس قوائم الأسعار التى يعلنها

الملك بشأن السلع المعتادة، على نحو ما نرى فى محاولة الملك 'إينى' التالية : ''يظل سعر النعجة مع 'حملها الصغير' شلنًا واحدًا إلى ما بعد عيد الفصح بأربع عشرة ليلة''. ومن المحتمل أن تبدو الأسعار ثابتة فى سوق الدم وأجزاء الجسد، ولكنه - حتى فى هذه السوق - لابد أنه كانت تنشأ ضغوط 'للبيع بتخفيض' إبان الأوقات المتسمة بشدة العنف. وهكذا فإن تسجيل أسعار 'الأجزاء' فى قائمة مكتوبة يوفر على الأقل قدرًا من النظام النفسى .

أو الفوضى النفسية ! أذكر عروض التأمين على أجزاء الجسد التى كانت تعطى لنا ونحن فى المدرسة الابتدائية حتى نأخذها لوالدينا. وكانت تنص على ما يتقاضاه آباؤنا إذا فقدنا عينًا أو رجلاً فى ملعب المدرسة. كانت القائمة شبيهة إلى حد كبير بقوانين إثيلبرت. وكنا ونحن فى العاشرة نتصور أن الألف دولار يعنى مليونًا، وكنا دائمًا ما نسمع من الأولاد الكبار - بل ومن والدينا - عن مدى تفاهتنا وانعدام قيمتنا، وإذا بنا نقرأ أن لنا قيمة كبيرة، حتى ولو قطعت من أجسادنا أجزاء فى مقابل النقود !

هز الأصبع الوسطى

فى باطن جدول مدفوعات إثيلبرت منجم ذهب من المعلومات. انظر إلى حالة اليد، التى تختلف عن القدم فى المادة ٦٩ فى أنها لا تعامل كوحدة واحدة بل باعتبارها حاصل جمع الإبْهام والأصابع :

٥٤- إذا قطع [أحدٌ] الإبهام، ٢٠ شلنًا

١ - إذا انتزع ظفر الإبهام فالتعويض ٣ شلنات .

٢ - إذا قطع شخص الأصبع السبابة فالتعويض ٩ شلنات.

٣ – إذا قطع شخص الأصبع الوسطى فالتعويض ٤ شلنات.

٤ – إذا قطع شخص البنصر فالتعويض ٦ شلنات.

٥ – إذا قطع شخص الخنصر فالتعويض ١١ شلنًا .

كيف نفسر الأهمية النسبية للأصابع :

أ – الإبهام .

ب– الخنصر .

جـ – السبابة

د – البنصر .

هـ– الوسطى .

قضية الإبهام ميسرة، فى نظرنا ونظرهم أيضًا. فالإبهام الذى يقابل الأصابع الأخرى، إلى جانب الضحك واللغة (إذا سمحنا كذلك لعدد من الثدييات العليا ولكلب أو كلبين بمشاركتنا ذلك) من السمات المميزة لإنسانيتنا، فهو على الأقل ذو أهمية حاسمة لنا، إذا يمكننا من القبض على الأشياء والاستفادة من اليد. ومونتانْىْ يخصص مقالاً كاملاً للإبهام، ويزعم أن أحد البراهين على أهميته قيام بعض القادة العسكريين بقطعه من أيدى أعدائهم المهزومين. ولكن كيف يكون الخنصر تاليًا للإبهام فى أهميته ؟ وكيف يأتى الوسطى أخيرًا؟ يبدو أنه بعد الانتهاء من الإبهام، لا تلعب الوظيفة إلا دورًا محدودًا أو حتى دورًا مضادًا. ولا نستطيع هنا أن نعزو اختلاط الأمر علينا إلى أخطاء النُّسَّاخ، وهى التى تكثر خصوصًا عند نقل الأرقام. ولكن نتيجة جمع الأرقام هنا صحيحة، وأنا أعنى ما أقول : ٢٠ + ٩ + ٤ + ٦ + ١١ = ٥٠، و ٥٠ هى قيمة القدم وقيمة العين، وهو نادى الصفوة الذى تنتمى اليد إليه بحق. من المحال أن نقول إن الأرقام خاطئة.

لم يُقَدَّرْ لى أن أدرك القيمة 'الوظيفية' لأصبعى الخنصر حتى أصيب بكسرٍ خطير أثناء محاولتى 'التعامل' مع ابنى الذى كان فى العاشرة آنذاك، وكنت استحييت من الذهاب إلى الطبيب فى أمر أراه تافهًا وتركتُ أصبعى الخنصر يشفى وحده، وكانت النتيجة أن أصبح مُعْوَجًّا عاجزًا عن العمل. فالواقع أن طاقة اليد على الإمساك بالأشياء تعتمد اعتمادًا كبير على هذا الأصبع 'الصغير'، ولذلك فقد قَرَّعَنى الطبيب تقريعًا شديدًا عندما عُدْتُه آخر الأمر أشكو أصبعى، بعد أن فاتت فرصة علاجه. ويستطيع الوسطى أن يقوم بعمل السبابة لو قُطع، ولكن البنصر لا يستطيع القيام بعمل الخنصر. وقال لى الطبيب : لقد أصبحتَ مثل الأشداءِ من عُمَّال البناء الذين يجدون حرجًا فى زيارتى شاكين من إصابة الخنصر فينتهى أمرهم إلى عجز جزئى. وتظاهرت بعدم الاكتراث كأنما لأؤكد انتمائى إلى أولئك 'الأشداء' الذين أشار إليهم وسألته "ولكن هل سأفقد قدرتى على الكتابة على الآلة الكاتبة ؟" .

والخنصر يستطيع، لكونه أصغر الأصابع، أن يؤدى دورًا رمزيًا. وهكذا فإن الملك إدموند نص على أنه إذا قُبض على عصابة من العبيد أثناء ارتكابها سرقة ما، فعقوبة رئيس العصابة الشنق، ولكن أتباعه لا يُشْنقون بل يُجْلدون، إلى جانب نزع فروة الرأس أيضًا، ثم يُقْطع الخنصر من يد كل منهم باعتبار ذلك رمزًا. أى إنه لم يجد ما يدعو إلى تعطيل قيمتهم الاقتصادية تمامًا ببتر اليد السارقة كلها.

ومع ذلك فَلْنُسَلِّمْ للخنصر بقيمته الوظيفية، وكذلك للسبابة الذى كان يسمى 'أصبع إطلاق المقذوف" (ولم يكن مقذوفًا ناريًّا، كما هو واضح، بل السهم من القوس أو الرمح). وكان البنصر لديهم هو أيضًا الأصبع الذى يلبس فيه الخاتم، وهذا هو سبب تسميته عندهم بأصبع الذهب، أى إنه كان يحمل الزينة لأنه لم يكن فى حاجة إلى 'إخلائه' لأداء أى عمل

آخر، أى إنه كان عاطلاً عن العمل تقريبًا. ولكن ما شأن الوسطى ؟ لماذا يشغل هذه المنزلة الخفيضة ؟ ترى هل كان يعتبر أصبع ما هو محظور اجتماعيًا عندهم أيضًا ؟ وهل انحطت قيمته بسبب اقتصار عمله على الإشارات والحركات الجنسية، وذلك - كما هو معروف - بهزّه هزات متكررة ؟ دائمًا ما كنت أظن ذلك ولكن أين ترانى أجد البرهان على صحته ؟

وجدت برهانًا من لون ما فى نص كُتب بعد نصوص إثيلبرت بخمسمائة عام. وهو مجموعة قوانين تعرف باسم قوانين هنرى الأول، وتمثل فى جانب كبير منها ترجمة إلى اللغة اللاتينية للقوانين الأنجلوسكسونية الأولى، وهى تقدم جدول التعويضات عن الأصابع استنادًا إلى نصوص ألفريد لا إلى نصوص إثيلبرت. وفيها نجد أن الأصابع الأربعة تحمل الأسماء التالية : الأول هو السبابة ويسمى أصبع الإشارة (على نحو ما يسمى لدينا إلى الآن) والثانى هو البنصر (ويسمى أصبع الخاتم، مثلما نسميه نحن) والثالث هو 'أصبع الأذن' والمقصود به الخنصر، والتسمية تدل على مهمة أساسية من مهامه، إلى جانب مهمة الإمساك بالأشياء، أى إننا نحتاج إليه لإدخاله فى الأذن. ولكن انظر إلى اسم الوسطى، إنه يسمى أصبع العار، وقد اكتسب اسمه لأنه يقع فى الوسط، والوسط مرتبط بمحظورات اجتماعية، على نحو ما نجده فى تلميحات هاملت. وهذا هو البرهان، على ما به من ضعف.

أى إن الوسطى أرخص الأصابع لأنه أصبع قذر. إنه أصبع الإهانة والسباب، ولكن لماذا يؤدى ذلك إلى تخفيض قيمته ؟ إن له قيمة كبيرة باعتباره أصبع إهانة! ولماذا لا تحدد قيمة كبيرة لأصبع السباب ؟ الواقع أن السباب هو الذى يخفض قيمته النقدية. إنه ذو طاقة معينة، وهى طاقة على 'التلويث'، وهذه الطاقة نفسها دالَّةٌ على انخفاض القيمة. إنه

'يلوث' ويخفض قيمة غيره لأن قيمته هو نفسه منخفضة .

وتتبدى القيمة فى أقصى ارتفاع وانخفاض لها عند مقارنة رمز للذكر مثل الأصبع الوسطى، أرخص الأصابع، من ناحية، بالذكر نفسه، أغلى الأعضاء، بل الذى يزيد سعره عن الشخص كله، من الناحية الأخرى :

٦٤- إذا أتْلَفَ شخص ''العضو'' التناسلى لشخص آخر، فعليه أن يدفع له ثلاثة أمثال ديته .

ثلاثة أمثال الدية؟ ما هذه المفارقات ؟ الواقع أن التعويض ليس عن عضو معين بل عن الرجولة نفسها. هذه رمزية قديمة ومباشرة بل وتقليدية، وينبغى ألا ندهش لها، ربما باستثناء مدى التكاليف التى تتضمنها. تستطيع أن تقتل رجلاً فى كِنْت وتدفع ١٠٠ شلن لكنك إذا خصيته فعليك أن تدفع ٣٠٠ شلن.

هل هذا أمر جاد ؟ هل هى نزوة من نزوات المشرع، هل هى نزوة من نزوات كاهن يرى أن اكتمال الجسم (أكثر من القداسة) لازم لعمله ؟ ''لا يدخل ذو الخصيتين المرضوضتين أو المجبوب فى جماعة الرب''(تثنية ١/٢٣) - وإن كان الكمال الجسدى الكهنوتى يكمن فى الآذان والعيون والأصابع مثلما يكمن فى الخصيتين تماماً (لاويين ٢١/٢١) - أم أن ذلك دليل على الطابع الخاص لمملكة كِنت القديمة وغرابتها، وهو ما يُعزى فى العادة إلى أن سكانها كانوا من الدانمركيين لا من الأنجلز ولا السكسون؟ إن قانون ألفريد المطبق فى مملكة ويسيكس القديمة يضع قيمة مقدارها ٨٠ شلناً لطاقة الإنجاب لدى الرجل، ويخص بالحديث الخصيتين لا القضيب، وهو مبلغ يمثل نسبة ٤٠ فى المائة من الدية السكسونية الغربية المعتمدة للفرد والتى تبلغ ٢٠٠ شلن. أما فى كِنْت

فتكاليف قتل رجل أفضل نسبيًا من تكاليف تشويهه وتركه فى قيد الحياة. وتكاليف قتله أفضل أيضًا من حرمانه من عينيه إلى جانب قدم واحد أو يد واحدة، فأسعار الأجزاء أكبر كثيراً من سعر المجموع، بغض النظر عن أسلوب 'التقطيع' .

كيف نستطيع حقًا فهم مضاعفة الدية ثلاثًا ؟ هل تبلغ قيمة التشويه ثلاثة أمثال قيمة حياتك، وهو ما يعتبر اعترافًا بأن الحياة فى مثل هذه الظروف المخزية أسوأ من الموت ؟ أم ترى يعتبر ذلك تحريمًا مضمرًا للتمثيل بالجثة ؟ لا يبدو هذا الاحتمال الأخير صحيحًا، لأن هذه المادة من بين عدد بالغ الضآلة من مواد قانون أثيلبرت التى تتضمن الضمير الدال على من يُدفع له التعويض أو تَذْكر 'المدفوع له' مباشرة "فعليه أن يدفع له ثلاثة أمثال ديته". فالمقصود ألاَّ يكون المعتدى عليه ميتًا. كما لا يمكن أن يكون من باب تحريم الختان، فلم يكن لليهود وجود مذكور أو يخشى جانبه فى مملكة كِنْت فى القرن السابع الميلادى.

ويقدم الجدول صورة واضحة إلى حد بعيد للتقييم وهو فى هذه الحالة تقييم جسد الذكر، فإن قيمة الأعضاء التناسلية وحدها توازى ثلاثة أمثال قيمة الرجل، وبعدها تأتى العيون والأيدى والأقدام، وقيمة كل منها توازى نصف قيمة الرجل، ومن بعدها الأكتاف ثم السمع وهلم جرًا. ألم تلعب فى حياتك لعبة تفضيل الحواس وكانت حاسة البصر تفوز دائمًا ؟ ولعبة تفضيل الأطراف؟ إننا كثيرًا ما نقوم بتقطيع أجسادنا فى مخيلتنا، ولم تكن اللعبة دائمًا مجازية عن الخصاء أو ما يحل محله. فالعيون، على نحو ما يتضح من أسطورة أوديب الملك الذى فقأ عينه (عقابًا لنفسه على قتله أباه وزواجه من أمه) تحظى بمكانة تساوى أو تزيد عن مكانة أى شئ آخر، إلى جانب أن النساء تشارك الرجال فى التمتع بالعينين .

ونلمح هنا لمحة طريفة عن المساواة بين الجنسين. لقد دأب الناس فى أماكن كثيرة وأوقات كثيرة على التقسيم المجازى لجسد المرأة، وكان كل جزء يمثل غاية منشودة لذاتها أكثر مما يمثل رمزًا للجسد كله : ومن هنا جاء التوثين بمعنى العشق الرمزى للأثداء والأفخاذ والشفاه والعيون والجباه والشعر والأقدام، مع إدراك أن مجموع الأجزاء تزيد قيمته كثيرًا عن الكائن الكامل، تمامًا مثلما تبين جداول أسعار أجزاء الجسد أن حاصل جمع الأجزاء لجسم الرجل والمرأة يزيد عن القيمة المحددة للفرد الكامل. ولا يدهشنا أن نجد هذا التوثين مترجمًا إلى لغة الأسعار، إذ نجد أن أحد الشعراء الاسكندناڤيين القدماء، وكان يعيش فى أيسلندا فى القرن العاشر الميلادى يقول إن عينى محبوبته تساوى ٣٠٠ لكل منهما، وإن شعرها يساوى ٥٠٠، وإن كان لا يذكر وحدة النقود المقصودة، سواء كانت من الفضة، أوقيات أو ماركات، أو من أمتار من القماش. وأما الشاعر الإنجليزى أندرو مارڤيل، ابن القرن السابع عشر، فصاحب ذوق أرفع، إذ يجعل الوحدة الحسابية هى الأعوام، قائلاً إن قيمة عينى حبيبته ذات الحياء والخفر ١٠٠ عام (لهما معًا) ولكن قيمة كل ثدى ٢٠٠ عام ''لو تسنى ما يكفى من الدنيا والزمن''. (والملاحظ أن الأسعار التى يذكرها شاعر الڤايكنج الأيسلندى وشاعر البيوريتان الإنجليزى مبالغ فيها إلى الحد الذى يجعلها 'افتراضية'، فالرجال يبدون تقديرهم 'بدفع' أوراق 'مالية' من نوع السندات الإذنية أو الكمبيالات التى لا يمكن صرفها). ولكن المبالغة لم تكن ضربًا من الرُّخَص الشعرية فقط، إذ إن القوانين كانت تقصد على الأقل معنى ما تقوله حرفيًّا. فعلى سبيل المثال نجد قانونًا جرمانيًا آخر لا يقل صرامة فى النص على حماية الطاقة الإنجابية للمرأة عن صرامة قانون إثيلبرت فى حماية طاقة الرجل الإنجابية. فكان قانون الفرنجة القديم المسمى قانون ساليكا ينص

فى المادتين ٣٢ و ٣٣ على أن قاتل امرأة حرة قادرة على الإنجاب يعاقب بدفع غرامة تعادل ثلاثة أمثال ديتها، فإذا كانت قد تجاوزت سن الإنجاب، لم يعاقب إلا بدفع ديتها فحسب.

وإذا كانت قيمة الطاقة الإنجابية للرجل والمرأة تزيد عن قيمة الفرد الكامل، فذلك يصدق على حاصل جمع القيم المحددة لأى عدد من الأجزاء. فلقد سبق أن رأينا أن قيمة العينين معًا أو القدمين معًا توازى قيمة رجل كامل أو امرأة كاملة. وليس من الغريب أن يكون هذا هو الحال. فعلى الرغم من أننا نلجأ إلى مفهوم التوثين لإيضاح المبالغة فى تقدير قيمة جزء واحد بحيث توازى ثلاثة أمثال قيمة الفرد الكامل، فلن نحتاج إلى ذلك المفهوم لتفسير احتمال زيادة قيمة العينين والقدمين عن قيمة الفرد الكامل. إذ إن سعر كل جزء لا يمثل سعره إلا إلى حد ما، فالأغلب أن يمثل مقياسًا لما يفقده الفرد الكامل من قيمته نتيجة انتزاع هذا الجزء منه. فإذا كان فقدان أصبع من أصابع اليد أو القدم يحرم الفرد من صلاحية العمل كاهنًا، فإن الجزء المفقود الذى خفض قيمة الرجل على هذا النحو يؤدى إلى اقتطاع قيمة أكبر من القيمة التى كانت له فى ذاته ووحده حين كان يشكل جزءًا من الجسد الحى .

وفى خضم هذه 'المجازر' أود أن أقص قصة 'منعشة' عن القطع والبتر. إذ تدور إحدى الحكايات الأيسلندية التراثية حول قرصان من قراصنة الفايكنج يدعى أونوند. وقد أدت براعته فى القتال ضد الملك هارالد، ولسوء حظه، إلى جذب انتباه رجال هارالد ''فقالوا 'فلنضرب هذا الرجل الذى أبلى بلاءً حسنًا ضدنا ضربة فى الصميم يذكرنا بها، وحتى يبين أنه خاض ميدان القتال ' ''. وكان هؤلاء الرجال يحققون ما قاله نيتشه، فالتذكر أو غرس الذاكرة يتصل اتصالاً وثيقًا بقطع لحم الجسم وسفك الدم. وهكذا يفقد أونوند ساقه، من تحت الركبة، وينقذه

زملاؤه، ولكنه أصبح بعدها ''يمشى على رجل خشبية، ولم تكن الرجل الخشبية تهيئ له المساندة فقط بل إنها أعطته هوية جديدة، إذ أصبح يدعى الآن أونوند خشبى الرجل''. ولكن فقد أونوند لرجله لا يمنعه من مواصلة نشاط الڤايكنج، ويكتسب اسمًا ذائعًا فى هذا المجال. وينتهى به الأمر إلى الاستقرار فى أيسلندا، وشاع فيها أنه ''لم يكن يستطيع الصمود أمامه إلا أقل القليل، على الرغم من اكتمال أجسامهم''. وعندما مات قيل إنه كان يعتبر ''أشجع وأنشط رجل ذى ساق واحدة فى أيسلندا''. (وقد بلغ من عمق تغلغل نزعة المقارنة والترتيب أن وضع الناس مقياسًا لدرجات تَفَوُّقِ ذوى الساق الواحدة).

ونحن نفهم من هذا أن 'طبقة' الرجال ذوى الساق الواحدة لم تكن صغيرة الحجم، كما لا نجد على الإطلاق ما يوحى بأن أمثال هؤلاء الرجال لم يكونوا أشداء. فعندما كان القتال يدور فوق متن السفينة لم يكن أونوند يعانى من عجز كبير، بل وقد تفيده الساق الخشبية فى الطفو إذا وقع فى ماء البحر ! وأما فى البَرِّ فكانت ساقه الخشبية بمثابة تهديد لمن ينازلونه، فعلى نحو ما نسمع عن إغلاق خط الرجعة بحرق سفن العبور أو قناطر العبور، كانت ساق أونوند الخشبية تعنى أنه لا جدوى له من الفرار، فالساق الخشبية ذات 'جذور' ثابتة فى الأرض وعليه أن يقاتل حتى الموت. وكان الناس يشرفهم أن يقولوا إنهم ينحدرون من صلبه، وفى الحكاية الأيسلندية التراثية التى تروى قصة أونوند، كان يعتبر أصل شجرة الأنساب التى انحدر منها بطل الحكاية، والشخصية الرئيسية فيها، جريتير، ولعلك تذكر أنه اشتهر فيما اشتهر به بأنه قد انتُقِمَ لمقتله فى بيزنطة.


الفصل
التاسع

9

عن الأيدى، وكرم الضيافة، والمجال الشخصى، والقداسة

أصبحنا مولعين، بسبب التراث الفكرى الذى خلفه لنا الفيلسوف الألمانى كانط، بالحديث عن الكرامة، عن كرامة 'الشخص'. فكل فرد يتمتع بها، ومن المحال فقدانها، وهى من الصفات الراسخة فى إنسانية الإنسان، مثل وجود إبهام فى مقابل الأصابع الأخرى (وإن كان من الممكن فقد ذلك الإبْهام). وأحيانًا ما يُقام التضاد بين الكرامة والشرف، إذ يمكن فقدان الشرف، ويمكن عدم اكتسابه وحسب، إذ لا يُفترض بصفة خاصة أنك تتحلى به، إلا إذا كان والداك يتمتعان به، وحتى لو كانا يتمتعان به، فمن الممكن أن تفقده أنت. وعلى عكس الكرامة، يمكن 'الحصول' على الشرف أيضًا، ويمكن اقتناصه من الآخرين. وكان كانط نفسه يقيم التضاد بين الكرامة والثمن، قائلاً "فى مجال الغايات لكل شىء إما ثمن أو كرامة.

وكل ما له ثمن يمكن إحلال شيء آخر في محله باعتباره معادلاً له، وعلى العكس من ذلك نجد أن كل ما يسمو على أي ثمن، ولا يسمح بأي معادل له، ذو كرامة". وأما شعوبنا المؤمنة بالقصاص فكانت تتحدث بأسلوب مختلف عن شيء يشبه الكرامة شبهًا كبيرًا، وله ثمن.

رأينا أن كل شيء تقريبًا - الجسم، والحياة بل و'السلع' المجردة مثل الشرف - كان له ثمن، فحتى إذا لم تكن تستطيع حقًا شراء الشرف، كنت تستطيع قطعًا أن تسترده بثمنٍ معين، أي أن 'تَفُكَّ رَهْنَه'. والواقع أن أفضل طريقة لإثبات أنه من حقك كانت تتمثل في قدرتك على استرداده إذا سُلب منك. وكان لك أن تبيع حقك في استرداد شرفك بثمن الدم، وذلك بأن تقبل الدية أو مدفوعات التعويض بدلاً منه، وهي كما رأينا يمكن أن تكون أيضًا نتيجة مشرفة، على الرغم مما يصاحبها من درجات

الغموض. كان رجال الشرف ذوو الفكر الصارم الذين نقرأ عنهم فى الحكايات التراثية الأيسلندية يدركون مبدأ الحد الأقصى للتبادل، وهو الذى يقول "إن كل شىء يمكن التعويض عنه" . ويرد هذا القول فى سياق حافل بالدلالات إلى الحد الذى يلزمنا بتقديم صورة أشمل له. تقول الحكاية إن شخصًا يدعى أسبيورن قتل رجلاً يدعى آتلى. ويسرع أسبيورن بالانطلاق على ظهر جواده إلى مزرعة ثورمود، أخى آتلى القتيل، ويأمر رجاله بالقبض على ثورمود. ويطلب ثورمود منه تفسيراً لذلك.

فَرَدَّ أسبيورن عليه قائلاً إنه لن يلبث أن يعرف، ثم أخبره أن أخاه آتلى قد قُتل لتوه. وسأله ثورمود إن كان يود تحديد مبلغ للدية فى مقابل حياة أخيه. وقال أسبيورن إن ذلك من قبيل

العبث مادام قد قتل أخاه، وهو ما يعنى استحالة الوثوق به بعد ذلك. وقال ثورمود "كل شىء يقبل التعويض عنه" ، فأجاب أسبيورن قائلاً إن التحايل لن يجدى. وهكذا توجه ثورمود إلى الرب باعترافه الأخير واستعد للموت.

وهكذا قتلوا ثورمود المسكين لأن أسبيورن كان يتوقع منه الثأر لمقتل أخيه.

وعبارة "كل شىء يقبل التعويض عنه" تثير عدة قضايا: إنها تمثل محاولة ثورمود المستميتة لإنقاذ حياته من غضبة أسبيورن، الذى يعتزم توجيه ضربة وقائية بانتزاعها، ولكنها تذكرنا أيضًا بأن أسبيورن لو عفا عنه، فسوف تتولى النقود تسديد الدين المستحق لثورمود، وهو الذى أصبح أسبيورن يدين له به بقتله أخاه. وثورمود المستميت يقول إن النقود تستطيع تسوية كل شىء، ولكن أسبيورن لا يقبل ذلك، فهو يرى أنه حتى لو كان كل شىء يقبل التعويض عنه نظريًا، فإن أمثال هذا البيع والشراء ليست صفقات نهائية. فقد يود الشخص إرجاع ما اشتراه عن طريق المبادلة أو يسعى فيما بعد لنقض صفقة البيع. وهذا هو سبب رفض أسبيورن لما يعرضه ثورمود. فالحياة معناها الأمل. وأسبيورن يستطيع التنبؤ بدقة بطبيعة الأمل الذى سوف يستبد بكيان ثورمود لو كتب له أن يعيش. والأمل فى إطار هذه الثقافات هو الأمل فى استعادة الحق.

كرم الضيافة، والحِمَى أو اليد

على الرغم من توافر الرغبة فى الحديث عن 'أعمق' المسائل باعتبارها قابلة للتعويض، أو 'فكّ الرهن' ، أو الخضوع للتسعير، فإن ثقافات الشرف، من بلدان شمالى المحيط الأطلسى إلى جبال اليمن،

كانت تقوم على مبدءٍ يشبه إلى حد بعيد مبدأ الكرامة . ورغم أنها كانت تتفادى تمامًا مفردات المبالغة، مثل القول بوجود ما لا يُقَدَّر بثمن، وهى المفردات التى نشعر أننا ملزمون باستخدامها، فقد كانوا يسترييون مثلنا بمن يبدى حرصًا شديدًا على قبول المال عوضًا عن ثمن مدفوع بعملة ذات شرف أسمى، مثل الدم والجثث. "س: وما شأن ما لا يقدر بثمن؟ ج: كل شىء يقبل التعويض عنه" كان لفكرتهم عن الكرامة 'ملمس' بالغ الاختلاف، وكانت هذه الفكرة تفتقر إلى الصفة الكانطية الأساسية، صفة وجودها فى كل من يولد إنسانًا. ومع ذلك فلو اقتصرنا على الأحرار (رجالاً ونساءً) من أرباب الأُسر، فسوف نجد شبيهًا بذلك، فى العالم الجرمانى على الأقل، وهو جدير بالمناقشة، ولسوف يعود بنا إلى الجسد وأجزاء الجسد.

وتتجسد الفكرة فى الكلمة الجرمانية (**mund**) التى تعنى حرفيًا "اليد" والمشتقة من المادة الهندية الأوروبية نفسها التى أتت بالكلمة اللاتينية لليد (**manus**). ومن قديم الزمن، أى منذ العصور التى يرجع إليها أقدم السجلات المكتوبة المتوافرة لدينا باللغات الجرمانية، كانت كلمة 'موند' قد اكتسبت معنى قانونيًا، وهو الذى انتهى بدفع معناها الأصلى، أى "اليد" ، إلى سياقات شعرية. وعلى الرغم من أنها كانت تعنى "اليد" وحسب فى ملحمة البوولف الإنجليزية القديمة (أوائل القرن الثامن الميلادى) فإنها لم تكن تستخدم بالكثرة التى كانت تستخدم بها (**hand**) أو (**hond**).

وعادة ما تترجم الكلمة بمعناها القانونى إلى كلمة "الحماية" ، وتقارن بالسلطة التى كان رب الأسرة الرومانى يتمتع بممارستها على أفراد أسرته وتتضمن فكرة الوصاية، ومن هنا جاءت الكلمة الألمانية الحديثة للوصاية وهى فورموند (**Vormund**). وكلمة 'موند' بهذا المعنى

الموسع للحماية، والحامى، والوصى، تظهر باعتبارها المقطع الثانى فى بعض الأسماء مثل إدموند، وسيجموند، وجودموند. وقوانين إثيلبرت تحدد قيمة 'للحِمىَ' أو للحماية التى تتمتع بها شتى الطبقات الاجتماعية، وهى القيمة التى لابد من دفعها إلى الشخص الذى يتعرض 'حِمَاهُ' للانتهاك. فالحِمىَ الخاصُّ بالملك قيمته ٥٠ شلنًا، وحِمى الفلاح ستة شلنات، كما إن "أفضل أرملة لرجل من طبقة النبلاء"" لها حِمىً قيمته ٥٠ شلنًا مثل حِمىَ الملك، فلقد كانت الأرامل المتميزات من بنات الطبقة الراقية يُعَامَلْنَ معاملة شبيهة بمعاملة الملكة.

كيف إذن نحدد معنى 'اليد' فى ظل الثقافة الأنجلوسكسونية؟ إنها لا تعنى الدية. وليست ما يدفع لأقاربك فى مقابل موتك. لا، إنها تشترك مع عدة أفكار مثل الحرم أو الحمى، والمجال الشخصى، والسلطة القانونية، والحيّ السكنى، والحماية، و"السلم" بالمعنى الذى يستخدم فيه هذا اللفظ فى مصطلح "سِلْم الملك" بمعنى استتباب الأمن العام. بل إنها توحى باستعمالات مختارة معينة لفكرة كرم الضيافة أو الاستضافة. ففى فيلم لم يصفح عنه الذى قام ببطولته كلينت إيستوود، نرى ليتل بيل، المأمور الشديد البأس الذى يرأس شرطة بلدة بيج ويسكى بولاية ويومنج، فى مشهد يصوره بعد أن ضرب وليام مانى ضربًا مبرحًا، حتى كاد أن يفقد وعيه، ونسمع ليتل بيل فى هذا المشهد وهو يقول ساخرًا من مانى الذى يكافح ليخرج زحفًا من الحانة، موجهًا الكلام لصاحبها "دع هذا الرجل يخرج يا دبليو دبليو! إنه يريد أن يترك كرم ضيافة بيج ويسكى خلفه" إن كرم الضيافة هنا تعبير يحمل معانى أكبر من معناه المعتاد، ألا وهو إكرام الضيف الغريب بالطعام والشراب، فهو يعنى أيضًا نطاق الولاية القانونية الذى يخضع لسلطة المضيف، والذى تعتبر فيه بعض الانتهاكات المحددة للسلوك، مثل حمل الأسلحة، انتهاكًا لكرم ضيافة

المضيف. فبالمعنى الذى يستخدمه ليتل بيل يدل كرم الضيافة على 'الحِمىَ' الذى يُدعى الفرد إلى دخوله، لا على إكرامه والترحيب به، وهكذا فإن كرم ضيافة بلدة بيج ويسكى هو 'يَدُ' ليتل بيل أو حِمَاه.

وفى عالم البربر نجد هذه الفكرة نفسها فى باطن مفهوم الحُرْمَة، أو فى فكرة الشرف نفسها بين رجال القبائل اليمنية. ومن هنا نرى جانب الولاية القانونية الكئيب فى حالة المحظية اللاوية التى سبقت الإشارة إليها، وفيها يزعم المضيف لنفسه الحق، دون استشارة أحد، فى إخراج محظية ضيفه من نطاق بيته الآمن، تلبيةً للالتزام بضيافة رجل غريب بانتهاك سلامة أية امرأة، حتى ولو كانت ابنة المضيف نفسه. وعلى الرغم من أن الضيف هو الذى يقوم بنفسه آخر الأمر بإخراج محظيته حتى يوفر على المضيف إخراج ابنته، فإن المضيف يزعم لنفسه الحق من البداية فى تقديم محظية اللاوىّ:

> وفيما هم [أى اللاوى ومضيفه] يتنادمون إذا بجماعة من أوغاد المدينة يحاصرون البيت طارقين على الباب صائحين بالرجل الشيخ صاحب البيت: "أخرج إلينا الرجل الذى استضفته لنعاشره" . فخرج إليهم صاحب البيت وقال لهم "لا يا إخوتى. لا ترتكبوا هذا العمل المشين، فالرجل ضيفى وقد دخل بيتى. هو ذا ابنتى العذراء ومحظيته، فدعونى أخرجهما لكم فتمتعوا بهما وافعلوا ما يحلو لكم، ولكن لا ترتكبوا هذا العمل القبيح بهذا الرجل" . غير أن الرجال الأوغاد رفضوا الاستماع إليه. فما كان من الرجل الضيف إلا أن أخرج لهم محظيته، فظلوا يتناوبون على اغتصابها طوال الليل حتى انبلاج الصباح، وعند بزوغ الفجر أطلقوها.

(قضاة ١٩/٢٢ – ٢٥)

هذه قصة مُرَوِّعة، ومع ذلك فنحن نجد - حتى هنا - مثالاً لقيام الأجساد بعمل يشبه عمل النقود. فمحظية اللاوى المسكينة تجد أنها قد قُدِّمَتْ باعتبارها وسيلة دفع، وهى تُعتبر مثل قطعة النقود بديلاً رمزيًا لقيمةٍ أَعْمَقَ تمثلها. إذ إن الأوغاد لا يستمتعون بها كامرأة بل كبديل للرجل الذى كانوا يريدونه وطلبوا خروجه إليهم. أى إن المرأة تحل محل الرجل، ومكان عفتها يحل محلَّ مكان عفته، أى إنه قد حَلَّ الأقلُّ قيمةً من وجهة نظرهم محل الأكبر قيمة، بنفس الأسلوب الذى تحل به الغنم أو النقود محل الدم الأغلى قيمةً كوسيلة للدفع فى الثأر.

ومضيف اللاوى مارس سلطة كبيرة فى مجاله أو حِمَاه. وكانت سلطة الاستضافة هذه يُطلق عليها فى العالم الجرمانى مصطلح 'اليد' أو الحِمَى. ولكن القضية لا تقتصر على السلطات التى نمارسها بل تتناول كذلك الواجبات والمسئوليات المصاحبة لهذه السلطة. فالسماح لفرد ما بدخول مجالك أو حِمَاكَ يغير العلاقات القانونية وشبه القانونية بأسلوب يشبه إلى حد ما ضروب ما يسمح به على المستوى الشخصى المحض، وهو ما تعالجه قضية العلاقة الجنسية. فما إن يدخل أشخاص أو أشياء إلى مجال حِمَاكَ حتى تصبح مسئولاً عنهم، مثلما يُعتبر المضيف مسئولاً عن ضيفه. وبتعبير آخر نقول بوجود مسئوليات وواجبات، لا فوائد ومنافع فقط، مصاحبة لهذه الصورة من صور "الكرامة" ، أى كرامة حقك فى التمتع بِحِمىً خاصٍّ بك لا يَحِلُّ انتهاكه. أليس صحيحًا أن طاقتك على اكتساب مسئوليات خاصة بك دليلٌ على الاحترام العميق لك باعتبارك شخصًا، شخصًا كامل التأهيل قانونًا؟

ونستطيع أن نتصور مدى 'السحر' الكامن فى مجال "الحِمَى" إذا قرأنا نص القانون التالى الذى أصدره ملكان من ملوك كِنْت وهما الملك هلوفير والملك إيدريك (عام ٦٨٠ الميلادى تقريبًا):

إذا أكرم شخص وفادة زائر ثلاث ليالٍ في بيته - سواء كان الزائر تاجرًا أو أي شخص آخر جاءه عبر الحدود - وقدم له طعامًا، ثم قام [الضيف] بالإساءة إلى أي شخص، كان على ذلك الرجل [المضيف] أن يحيل الآخر إلى العدالة أو يتحمل بنفسه عواقب العدالة.

ويضفي هذا النص معنى جديدًا على المثل الذي يقول بعدم جواز بقاء السمك والضيوف أكثر من ثلاثة أيام. فإذا دخل غريب مجال حِمَاكَ فلن يكون للأمر أهمية لمدة ثلاثة أيام، ففي هذه الأيام الثلاثة سوف تندمج ذاتيتك في ذاته، أو تندمج ذاتيته في ذاتك. ولكن الجمع بين السحر المكاني للحِمىَ وبين السحر الزماني للأيام الثلاثة يؤدي إلى تغيير الهوية الاجتماعية والقانونية لك ولضيفك، إذ يصبح جزءًا منك، وتصبح مسئولاً عن أخطائه، ويجوز عندها توجيه الاتهام إليك بل وإعدامك عقابًا على جرائمه؛ وإذا قُتل فعليك أن تأخذ بثأره أو ترفع قضية لصالحه.

لكن المسألة لا تقتصر على المكان والزمان بل تتعداهما إلى تناول الطعام معًا. فالسحر يعتمد أيضًا على ضيافة القربان المقدس 'المُصَغَّر' . ما أجمل أن تعود محاورنا السابقة إلينا فتطاردنا وتساعدنا: أي إن المشاركة في الطعام تربط 'مادة' أحد الأشخاص 'بمادة' آخرين، فإذا بالضيف والمضيف - على نحو ما تشترك الكلمتان في اشتقاقهما، وتعتبران صورتين صرفيتين مختلفتين لكلمة واحدة - قد أصبحا شخصًا مشتركًا. إنه تناول الطعام من يدك، وهو يصبح أنت. هذه ضيافة ذات مذاق لاذع.

وتقدم قوانين كِنْت لنا مسائل ذات طابع مادي أكبر تتعلق بالحمى. فإذا قام رجل بقتل شخص في مقر الملك أصبح مدينًا للملك بمبلغ الحِمىَ

وهو ٥٠ شلنًا، بغض النظر عن أى دية قد يكون عليه دفعها للقتيل، وإذا قَتَلَ شخصًا فى مقر إقامة لورد كان عليه أن يدفع إلى اللورد مقدار حِمَاه وهو ١٢ شلنًا. وعلى غرار هذا تعتبر العلاقات الجنسية مع الخادمات لدى رب المنزل انتهاكات لحِمَى رب المنزل وتكلف مرتكبها ٦ شلنات. ولنفترض أنك دعوت بعض الأشخاص إلى حفلة، وقام أحد ضيوفك بإهانة الآخرين أو بتوجيه لَكْمةٍ إلى أحدهم: فى مثل هذه الحالات لا يقتصر الأمر على حق من تلقى الإهانة أو اللَّكْمة فى مقاضاة الضيف الأهوج، بل يصبح لك أنت أيضًا، باعتبارك مالك المكان الذى وقعت فيه الحادثة، الحق فى مقاضاته. فلقد انتهك حُرْمَةَ مكانك، وضيافتك، وطمأنينتك، وشرفك، وإساءتُه تعتبر إهانةً لك إلى الحد الذى تسببت فيه فى تدنيس قداسة معينة لمكانك، وهكذا فإن مكانك قد أُضْفِيَتْ عليه صفةُ قداسة معينة لها ثمن، هو الحِمَى، أى مبلغ التعويض عن المساس بالحمى.

الأيدى والمدَى

ولكن ما مصدر هذه القداسة؟ أميل إلى الظن بأن فكرة الحِمَى لا تزال قائمة لدينا وتكمن فى حرمة المجال الشخصى الذى قد تؤدى التعديات عليه أحيانًا إلى جرائم قانونية، على نحو ما نرى فى حالات الاغتصاب أو التهجم، ولكنها تؤدى فى أغلب الأحيان، عندنا، إلى جرائم اجتماعية ومطالب أخلاقية. فالجسد من الزاوية الأخلاقية لا تنتهى حدوده فجأة عند البَشَرة، بل يمتد حوله مجال قوة، يضعف كلما ابتعد عنه، لكنه يُنْشِئُ مجالاً نقول بحقنا فى انتمائه إلينا. حاول أن تعتبر الجسم الحقيقى نقطة تحيط بها منطقة رمادية ذات شكل متغير وإن كان يمكن التنبؤ به إلى درجة معقولة. وأحيانا ما تكون المنطقة بالغة الضآلة، قد لا

تتضمن بشرتنا أحيانًا على نحو ما يحدث عند التكدس الشديد للأجساد المتزاحمة للدخول إلى الملعب لمشاهدة مباراة. وقد تتسع المنطقة فى أحيان أخرى فتشمل المكتب الذى نعمل فيه، بل حتى منزلنا كله أو الفناء كله. إن حمَانَا يؤكد ذاته فى ذلك المجال، وهو يُعتبر من زاوية معينة ذلك المجال نفسه: فهو المكان الذى نشعر أن على الآخرين أن يراعوا فيه ما نطلبه من معاملة خاصة وإلا كانوا يهينوننا إهانة صورية، وهو المكان الذى ندين فيه كذلك بواجبات الحماية، وعادة ما نرى إدراج هذه الواجبات فى أفكار أخرى مثل الضيافة، عندما نسمح للآخرين بالدخول.

فإذا كنا فى مصعد مزدحم لم أستطع أن أشكو من وقوفك فى مكان من المحال أن أسمح لك به لولا أن كلينا مضطر إلى اقتطاع جزء من حقوقه فى هذه الظروف الخاصة. بل إننى لا أستطيع أن أنكر عليك التصاق جسدك بجسدى، لكننا لو كنا نرتدى قمصانًا بنصف كم وكنا من جنسين مختلفين لأصبحت مشكلة عويصة.

ولكن تخيل معى أنك كنت وحدك مع شخص آخر فى المصعد ثم اختار هذا الشخص أن يقف إلى جوارك مباشرة. بل إننا حتى حين نضغط على أجساد بعضنا البعض فى مكان مزدحم، فإن علينا واجبات مشتركة ندين بها لبعضنا البعض، وتفرض علينا أن نتحاشى ضغط أجزاء معينة من أجسادنا على أجزاء معينة من أجسادهم. لكنه فى المساحات الأوسع فى منزلى، لابد لى أن أطالب بحقوق معينة فيما يتعلق بسلوكك تجاهى وتجاه الآخرين، على الأقل بأسلوب لا يمكن اعتباره تفكُّهًا وتسرية، إذ إنك إذا أسأت إلى شخص آخر فى حِمَاىَ كنت تنتهك حرمة الحِمَى الخاص بى.

ويُعتبر جانبٌ كبيرٌ من كتابات إيرفنج جوفمان مخصصًا لتحليل

مؤشرات الحصانة القضائية للفرد، أى حمى الفرد. وهو يذكر أن الفرد لا يقع فى المركز الهندسى الدقيق لمجاله القضائى. فهو يمتد أمامنا، على سبيل المثال إلى مسافة أكبر كثيراً من مسافة امتداده خلفنا أو على الجانبين. فبعض أجزاء الجسم تقوم بوظيفة تحديد المجال، وهى تعمد إلى الاشتباك مع الآخرين حتى تجعلهم يبتعدون عن المناطق الأشد قداسة، والمِرْفقان أفضل نموذج، ولكن الكتفين والمؤخرة تنهض بهذا الدور. وبعض الأجزاء من المحال أن تقوم بهذا الدور مثل الشفاه أوالأثداء، إلا فى حالة الممرضات البريطانيات هائلات الصدور اللائى بلغن منتصف العمر واللائى يستخدمن صدورهن فى 'دك المعاقل' مثل كباش الحصار!

وربما لم نجد بين أجزاء الجسم عضوين ينهضان بدور أكثر تعقيداً فى هذه اللعبة، باعتبارهما قائمين على حماية وتأكيد 'فُقَّاعَتَنا' القضائية، من دور اليدين والعينين. فالعينان 'تَصُدَّان' الخطر بالحملقة القوية، وهى التى تختلف بوضوح عن 'البحلقة' ، بل إنها كثيراً ما تمثل الرد العدائى على 'البحلقة' . فالعيون تتطفل وتسئ، ولا يقتصر ذلك على نوع النظرة بل يتجاوزه إلى طولها وما تبصره. كما إنها تصدُّ الإساءة أيضًا؛ أى أنها تأمر الناظر بالتراجع، تمامًا مثلما 'تعطى إشارة' السماح أو الدعوة للناظر المرغوب فيه بالاقتراب. إننا ننظر نظرة خاصة عندما نحاول التعرف على شخص لم نشاهده من قبل قط بعد أن رتبنا معه لقاءً ما، وأحيانًا ما تبلغ دقتنا فى 'قراءة' هذه النظرة أننا نادراً ما نحتاج إلى فحص وجوه كثيرة قبل أن ننجح فى تحديد الشخص المطلوب. ووجه الشخص قيد الفحص عادة ما يكتسى نفس نظرة البحث عن شخص لم يقابله من قبل. ولن يغضب هؤلاء من فحصنا وجوههم دون جدوى من تلاقى العيون، لأنهم سوف يدركون أيضًا مقصدنا ويعرفون أننا لم نقصد

انتهاك حرمة حِمَى أحدٍ منهم.

وتقوم الأيدى مثل العيون بوظيفة الدفاع والهجوم، وهى مؤهلة للدفاع لأنها مؤهلة خير تأهيل للهجوم. واليد تدافع بالصَّدِّ والرَّدِّ، وهى تحمى وتدافع أيضًا بأن تبدأ الهجوم بالقبض والخنق واللكمات. ولكنها تختلف عن العيون التى تستطيع العمل من مسافات بعيدة ويمكنها إلقاء لمحة عابرة، فى أن مَدَى عمل الأيدى أو نطاقه محدود. وإذا أردنا أن نجعل مدى الأيدى يزيد عما يصل إليه طول الذراع، فعلينا إما أن نجعلها تلجأ إلى قذف الحجارة أو الرماح، وشد زناد البندقية أو المسدس أو أن نمنحها طاقات توسع من خلال الاستعارة. وهذا هو شأن الحِمَى. فإن يد الحِمَى تَمُدُّ نفسها فى مجال الواقع الحقيقى بقوة أخلاقية واجتماعية وقانونية تتجاوز كثيرًا حدود النطاق المادى للذراع البشرية المتصلة بالجسد. ولما كانت اليد قادرة على الحصول على الأشياء بإمساكها والقبض عليها، فإنها تستطيع كذلك الإمساك والقبض بقوة الطقوس والاستعارات. وهذا هو سبب إدراك استمرار ملكيتى للأشياء التى تخصنى عندما أتركها على كرسى أعتزم العودة إليه، وهذا هو سبب استمرار ملكيتى لمحتويات منزلى عندما أغادره لقضاء عطلة ما. فهذه الأشياء لاتزال فى قبضة يدى أو فى 'قبضة حِمَاىَ' – وهو التعبير الذى يستعمله الشاعر الذى كتب ملحمة البوولف القديمة.

فالحمى يَمُدُّ نفسه أخلاقيًّا وقانونيًّا حتى يحمىَ ويحفظَ حقه فى مجاله القضائى. وصلة الحمى باليد مستمرة. فلدينا كلمات تعبر عن هذه الصلة، مثل المصافحة باليدين، والضغط على اليدين، وعربون 'اليد' ، وهى التى تعبر على الترتيب عن الارتباط، والقبول، ونقل الملكية، ولدينا كلمات فى القانون الرومانى تدخل فيها كلمة اليد، مثل **(manumis-sion)** ومقطعها الأول يعنى اليد، وتعنى حرفيا إطلاق اليد (أى فك

الرقبة) وكلمة (**emancipation**) ومقطعها الثانى يعنى اليد، وتعنى حرفيًا تسريح اليد (التحرير) وكلمة (**manucaption**) ومقطعها الأول يعنى اليد، وتعنى الكلمة حرفيًا القبض باليد على الشخص وتعنى اصطلاحيًا إحضاره (باليد) لمحاكمته. وهى تشبه الكلمة المأخوذة من القانون الفرنسى والقانون العام وهى (**mainprise**) والمقطع الأول يعنى اليد بالفرنسية، وتعنى الاحضار باليد حرفيًا، وتعنى اصطلاحيًا التعهد باحضار المتهم إلى المحكمة، بل وحتى كلمة (**mortmain**) الفرنسية الأصل التى كانت تعنى يد التحكم الميتة من وراء القبر، أو ترك ملكية شيء فى وصية لجهة ما، وتعنى حاليًا التبرع بالأملاك إلى هيئة ما. أى إن اليد فى كل من هذه الطقوس تَمُدُّ نفسها، مرة لتمنح ومرة أخرى لتقبض. والأيدى أدوات امتلاك، أدوات اكتساب واحتفاظ، وإمساك وقبض، ومنح و"تسليم" . وعمل اليد الخاص بالإمساك والقبض خاص بتأكيد حق ما ومن ثم بحمايته والدفاع عنه. وهذا يعنى أن اليد تصبح صورة امتلاك وحماية ما تملكه. وهكذا فهى تتحكم رمزيًا فى الأطفال وتسلمهم للأوصياء أو للأزواج. والحِمَى هو ذلك المجال الذى تمتد فيه يَدِى بهذا المفهوم أى المجال الذى أقول إن لى حقًّا فيه أو مصلحة فى كل ما يحدث فيه. والحِمَى إذن يتجاوز مجرد منطقة نفوذى، فهو لا يضع حدودًا بالغة الوضوح للتمييز بين مجالى الخاص، وأشيائى، ونفسى، وشرفى.

أفلا يبدو هذا المفهوم شبيهًا بمفهوم الكرامة فى الفترة التى عقبت كانط والذى يزيد عن مجرد الأمانى والتمنى؟ إنه مفهوم له أنياب، فهذا المفهوم للكرامة جادٌّ إلى الحد الذى يمنحك ما يتمتع به الملك من حقوق، فلك أن تفرض غرامات على من ينتهك أمنك وسلامك، وسلطتك القضائية تتيح لك الحق فى فرض غرامة على من لا يحترمون كرم الضيافة فى

أرضك، وهذا أسلوب جاد لتحقيق بعض الصلابة لفكرة الاحترام. ويجسد الحِمىَ كذلك مبدأ أساسيًا لعدم الإضرار بأحد، ولكنه يتوسع فى ذلك أكثر من المبدأ الذى نأخذ به الآن، لأنه يُقرُّ بأن أى إهدار للكرامة يقتضى التعويض عنه، بالفضة قطعًا ولكن أيضًا بالدم.

وتنبع من اليد قوة معنوية ومجازية جبارة، فالملك يستطيع إطالة يده وزيادة قوة حماه، من خلال إضافة كلمته إليها وسبكهما فى سبيكة واحدة. وهكذا كان يفرض الملك إثيلبرت حقه فى الحصول على قيمة التعويض عن انتهاك حِمَاه، وهو ٥٠ شلنًا إذا تعرض أَحَدٌ لرجاله أثناء ركوبهم إليه لمقابلته بعد استدعائه لهم. أى إن الكلمة التى استدعاهم بها تحمل معها يَدًا مفترضة (مجازية) تؤكد الحق فى حماية كل من وصلت إليه الكلمة. بل إننى أستطيع أن أستعمل كلمتى، أو وثيقتى الرسمية، أو براءة اختراعى، فى الإفادة بأن توقيعى يحمل قوة يدى. ورغم أنه قد لا يكون من الحكمة أن نضم الأنجلو سكسونيين إلى الألمان فى القارة الأوروبية ونعتبرهم معًا جزءًا من جرمانيا واحدة كبيرة، فإننى أرى غرابة فى أن تكون كلمة الملك عند الأفرنج جميعًا لا تعنى سوى "فى نطاق حماية الملك الخاصة" ، أو فى نطاق حِمَاه.

القداسة والكمال

شَبَّهْتُ قبل صفحتين ما أسميتُه الفقاعة القضائية للحِمَى بحيِّزٍ أو مجال مقدس، أو بمكان مقدس. كانت فكرة الحِمَى فى أيسلندا إبان العصور الوسطى مدرجة إلى حد كبير فى فكرة القداسة، وكانوا يشيرون لها بكلمة (**helgi**) وهى مشتقة من الأصل الذى اشتقت منه الإنجليزية (**holy**) بمعنى المقدس. وكانت كلمتهم تلك (التى أصبحت شائعة، مثل موند، فى بعض الأسماء، مثل هيلجى وهيلجا) تعنى

الحصانة التى يتمتع بها الشخص وتكفل له عدم التطفل عليه. وهى تجسد مبدأ عدم الإضرار، وهو الذى يملكه كل الأحرار رجالاً ونساءً. بل إن العبيد والأتباع كانوا يتمتعون بصورة ما من صوره، فلم يكن من حقك فى أيسلندا أن تعاشر جارية من جواريك إذا كانت متزوجة من أحد العبيد، بل قد يكون من حق العبد أن يقتلك فى مقابل ذلك.

كانت فكرة القداسة، مثل الحِمَى، تمثل حيِّزًا أو مجالاً يقع الجسد فى مركزه، وهو مجال حقيقى وحصين، يمتد اجتماعيًّا وأخلاقيًّا وقانونيًّا وماديًّا فيتجاوز البشرة. وأما مَدَى امتداده خارج البَشَرة فهو من دوالِّ السلطة والشرف، ويتفاوت وفقًا للسِّنِّ، والنوع، والمرتبة القضائية. لا تطأ على قداسة أحد حتى لا تفقد قداستك فى مواجهة الشخص الذى انتهكت قداسته. وسوف يكون لذلك الشخص الحق، رجلاً كان أو امرأة، فى أن يقتلك فى مقابل ذلك. أى إن انتهاكها له ثمن. وهذا المفهوم يرى أن الشخص يمثل الحرم الخاص به، أى المكان الذى يقيم فيه سالمًا من الأذى، والمجال الذى يمنح فيه الحماية لمن يسمح لهم بدخوله، والمجال الذى لا يُسمح حتى لكلمات السباب بدخوله. وهكذا فنحن نتحدث عن الاحترام.

ولكن القداسة تختلف عن الحِمَى الذى يشير إلى جزء من أجزاء الجسم بحيث يرمز للشخص الكامل، فالقداسة تدور حول الاكتمال لا حول أية أجزاء على الإطلاق. والكلمة الجرمانية الشمالية للقداسة تشترك فى أصلها الصرفى مع كلمة الكامل بالإنجليزية، وكلمة **(holy)** الإنجليزية، ومعناها مقدس، يتصادف أن تشترك فى نطقها مع كلمة **(wholly)** ومعناها بصورة كاملة، واستخدام أيهما قد يتضمن تورية لا بأس بها تضمن الإشارة إلى الأخرى، فكلاهما مشتق من المادة الصرفية نفسها. ونستطيع إذا اجتهدنا أن نستخرج كوكبة القيم التى تتولَّد منها

فكرة القداسة وفكرة الاكتمال معًا: فالمقدس هو الكمال الذى لا يُنْتَهَك، وهو الصحيح الكامل (والكلمة الإنجليزية للصحيح **hale** من أفراد الأسرة اللفظية نفسها). ومن الطريف وجود رابطة تشترك فيها ثقافات كثيرة وتقضى بأن يتمتع المقدس بالكمال، وهكذا فإن الأضحيات أى الحيوانات التى تقدم قربانًا لابد أن تكون كاملة قبل تقطيعها وتمزيقها لالتهامها حتى تعود على المستفيدين بالصحة والاكتمال. وفكرة الاكتمال نفسها توحى بإمكان التقطيع، وأحيانًا ما يكون ذلك الإيحاء رهيبًا، إذ يقول المؤرخ القديم يوسفوس "عندما سجد هيرقانوس [كبير الكهنة] عند أقدام أنتيجونوس، قام الأخير بقضم جزء من أذنيه بأسنانه حتى يمنعه من العودة فى أى يوم من الأيام إلى وظيفة كبير الكهنة .. فالكاهن الأكبر لابد أن يكون كامل الجسم". إننا لا نبتعد أبدًا عن الدم والأحشاء فى هذه العوالم، بل وفى عالمنا، خصوصًا عندما نتكلم عن الصحة والتئام الجروح، فالكلمتان الإنجليزيتان للصحة (**health**) والالتئام أو الشفاء (**heal**) مشتقتان من المادة الصرفية فى اللغات الهندية الأوروبية التى أتت لنا بكلمة المقدس (**holy**) والكامل (**whole**) وفكرة القداسة (**helgi**).

الفصل العاشر

10

الرضى غير مضمون

إن تحقيق التعادل – بتسديد الديون وتلقى ما يدين الغير به – يُعتبر، من الناحيتين القانونية والاصطلاحية، قضية رضىً أو إشباع. والرضى يتحقق بالوفاء بالديون الواجب تسديدها. ولذلك كان يقال بالإنجليزية، ولا يزال يقال، إن الحقوق والديون والالتزامات قد أُرضيت أو أُشبعت. كما كانت الكنيسة أيضًا تستخدم هذه الفكرة نفسها فى الإشارة إلى مرحلة القصاص والعقاب فى التكفير الخاص بالأسرار الكنسية، وسوف نتحدث عن تحقيق الرضى أو الاشباع، أو بالتعبير المهجور "تَلَقِّى الرِّضَى" ، فيما يتعلق بقضية من قضايا الشرف. وعلى الرغم من أن أول معنى مُوثَّق لكلمة الرضى أو الإشباع بالإنجليزية كان يتعلق بالوفاء بدفع الديون وتسديدها، فإن الكلمة سرعان ما اتسع نطاق دلالتها فأصبح يشير إلى شعور ما، إلى الإحساس بالرضى، أى بتلبية الرغبات.

تصريفُ الضغط أم ملءُ الفراغ؟

وهكذا أصبح الرضى فكرة أساسية فى شتى مفاهيم الانفعالات والدوافع والعواطف. وكانت الاستعارة المضمرة الخاصة بتسديد الديون تبدو ملائمة للعاطفة الجنسية المشبوبة ملاءمة تامة، حتى أننا لم ننجح حتى الآن فى التخلص من هذه الاستعارة. ولكنه قبل إشارة الكلمة إلى الرضى أو الإشباع الجنسى، كانت تستخدم فى الإشارة إلى الالتزام الجنسى، فلم يكن الأمر يتعلق بتسوُّل شىء أو نوله دون رغبة، بل يتعلق بحق شخص آخر فى خدماتك وواجباتك. إنها قصة قديمة. وفيما يلى ترجمة ويكليف فى القرن الرابع عشر للآية الثالثة من الأصحاح السابع من رسالة بولس الأولى إلى مؤمنى كورنثوس فى الكتاب المقدس "وعلى الزوج أن يسدد الدين إلى زوجته، وكذلك الزوجه لزوجها" والترجمة

الحديثة تقول "ليوف الزوج زوجته حقها الواجب، وكذلك الزوجة حق زوجها" (كورنثوس الأولى ٧/٣). وفي القرن نفسه، نقرأ في قصص كنتربري التي كتبها الشاعر چيفري تشوسر (ت ١٤٠٠) ما تقوله زوجة من مدينة باث بأسلوبها :

إن من حق زوجي أن يأخذ ما له عندي مساء وصباحًا إذا أراد،
ولابد لي من زوج ولن يمنعني عن ذلك أحد،
وسيكون زوجي هذا مدينًا لي وعبدًا يأتمر بأمري
وسيشقيه الرق في جسده طالما أنا زوجة له
ويحق لي طوال أيام عمري أن آخذ حقي
من جسده..

(ترجمة د. مجدي وهبة)

إن أسلوبها يذكرنا باليهودى شيلوك، ما دامت سوف تسترد ديونها من لحم جسد زوجها بعد أن أصبح من عبيد الدَّيْن، ونحن نذكر أن كلمة **(flesh)** أى اللحم البشرى كناية عن القضيب من باب التلطف فى التعبير. إننا نتحدث عن تصريف الطاقة فى الجنس، وإن كانت كلمة التصريف نفسها **(discharge)** لا تستخدم هنا بمعنى الوفاء بالتزام ما ولكن بمعنى تصريف الضغوط المتراكمة التى نسميها الرغبات، وربما يكون من الأفضل أن نسميها الشهوات، ما دامت كلمة الرغبة قد أصبحت كلمة مبتذلة فى الكتابة الأكاديمية فى العلوم الإنسانية. وتحقيق الرضا أو الإشباع لا يقتصر على الشهوات مثل الجنس والجوع والعطش، بل يتعدى ذلك إلى الانفعالات مثل الغضب والكراهية، والعديد من العواطف الأخرى التى أُدخلت رغم أنوفها إلى عالم الحب والعداء معًا.

ولكن الرضى أو الإشباع لا يقتصر على تحقيق رغبة أو تصريف دافع شهوانى، إذ أصبح يدل على حالة عاطفية مستقلة، ويشير إلى ما يشبه القناعة أو الاطمئنان، وكان من المفترض أن يكون إحساسًا ذا طابع إيجابى يزيد عن مجرد غياب دوافع الرغبة التى أُرضيت أو أُشبعت، وهو ما يذكّرنا "بالسلم" الذى يُشترى بسداد الديون. والظاهر أن تصريف تلك الرغبة المبدئية كان ينقل المرء إلى حالة أفضل من الحالة التى كان عليها قبل ذلك، أى بعد أن أُفرغت عاطفته. ومع ذلك فإن المنتقم المغتبط يبدو فى حال توصف بما يزيد عن الرضى فحسب، وبما قد يقل عن الاطمئنان أو القناعة، فالرأى السائد يقول إنه يشعر بالانتشاء، وبالزهو، وبالخيلاء والعظمة! ولكن ماذا بعد النشوة؟ هل يأتى الاكتئاب المحتوم المصاحب للخذلان؟ إنه إحساس أشد كراهية من الإرهاق الهادئ أو السكينة الكليلة. والمتشائم لا يرى فى زهو الاغتباط إلا تمهيدًا

للخذلان، وإن لم يكن التحطم.

قد يظن المرء أن الرضى النابع من القناعة أمر بسيط، ولكن فكرة الرضى سرعان ما سمحت بدخول ظلال معانٍ من شتى الألوان، بعضها يتضمن تهديدًا أو إنذارًا غامضًا، على نحو ما نعهده فى السؤال "هل رضيت؟" أو "هل أنت راض؟" وتكاد تصحب هذا السؤال رنة سخرية فى كل مرة يُطرح فيها؛ وبعض الظلال الأخرى توحى بأن ذلك المُرْضى يفى بالحد الأدنى المطلوب، كقولك "ترى السلطات أن درجة كفاءته مُرْضية" أو فى تعبير "وجد التفسير مُرْضيًا" ، وبعض ألوان القناعة تمثل "القناعة" الإجبارية النابعة من التسليم بالواقع وهى التى تذكرنا بقول الشاعرة إميلى ديكنسون إن حجر المَرْو النفيس (الصوان الشفاف المتبلور) قانع بأنه حجر، على نحو ما يقوله شيلوك اليهودى "أنا قانع" أو "أنا راض" . وهكذا فإن الرضى قد يمثل اختيارًا من الدرجة الثانية أو الثالثة أو العاشرة، بل وأسوأ من ذلك فى حالة شيلوك، عندما يمثل الهزيمة وقبول الشروط المملاة قسرًا، فهو رضى شبيه برضى الجنرال روبرت إدوارد لى، عندما استسلم للجيش المنتصر بقيادة الجنرال جرانت فى الحرب الأهلية الأمريكية عام ١٨٦٥ فى موقعة أبوماتوكس.

إن عبارة "أنا راض" لا توحى إلاّ بقدر 'متوسط' من الرضى، إلى الحد الذى يضطرنا إلى استعادة دلالتها الإيجابية، وذلك بإضافة ما يؤكد المعنى مثل "رضاء كاملا" أو "كل الرضى" أو حتى "حقًّا" أو "جدًا" ، ومصاحبة قولها بنبرات الصوت اللازمة وتأكيدها بما يرتسم على الوجه من تعبير. (ومصطلح الرضى يعيبه الاقتران بالنجاح بدرجة مُرْضٍ أى مقبول، وهو التقدير الذى لا يمكنه أن يأتى بالرضى لأحد). ولما كان عدد كبير من حالات الإقرار على مضض بالرضى كقولك: نعم! لا بأس! أنا راضٍ! - تمثل استجابة لتسوية حالة من حالات سوء التفاهم

أو مطالبةً ما من جانب أحد الخصوم، فقد لا يكون التعبير عن الرضى أكثر من إجراء طقسى يبين الموافقة على قبول اعتذار لسنا واثقين ثقة كاملة فى صدقه. لكننا حتى فى هذه الأحوال، نجد أن القصد من الإعراب عن الرضى بالنتيجة هو الإشارة إلى تحول فى حالة الدوافع، من العداء إلى المهادنة، من الحرب إلى السلم، مع توهم استعادة التعادل والتوازن، وإن اقتصر الأمر على ذلك.

يصعب أن نتصور كيف يمكن لأى مصطلح يستخدم فى الإشارة إلى سداد الدين أو إرضاء الدائن أو تسوية الحسابات، أن يتحاشى اكتساب معانٍ عاطفية ثانوية سرعان ما تتغلب على المعانى المتعلقة بعلاقة الدائن بالمدين. فالألفاظ الخاصة بسداد الدين، أو الوفاء به، أو تحقيق التعادل تتحرق شوقًا إلى تجاوز حدود إعادة ثور مستعار. أى إن لغة الدَّيْن والالتزام هى أيضًا لغة العداوة والصداقة، لأنها لغة التبادل، لغة الأخذ والعطاء، لغة الإرتباط بقيد والتحلل منه، ومن المحال أن يكون لأمثال هذه الكلمات نصيب من علم الاجتماع دون أن تكتسب بسرعة نصيبًا من علم النفس، إذ تنشأ لها حياة باطنة استجابة إلى حياتها الظاهرة.

وكلمة (**satis**) اللاتينية، وهى الجزء الأول من الفعل (**satisfy**) أى يُرْضى تعنى أصلاً "الممتلئ" . وهكذا فإن فكرة ملء فراغ ما - لا فكرة تصريف أو إفراغ ضغوط متراكمة - تمثل طريقة أخرى لفهم معنى الرضى والإرضاء. أى إن الأمر يتعلق بالأكل والشرب، وملء الفراغ الذى هو الجوع أو العطش، لا بالجماع وتصريف السوائل أو الطاقات. وعلى غرار ذلك نجد الكلمة الجرمانية (**fulfill**) التى تعنى التحقيق والإرضاء، ونجد فيها جرعة مضاعفة من الملء، فكل من المقطعين (**ful**) و(**fill**) - والأول يعنى الكامل والثانى يعنى يملأ - مشتق من المادة

نفسـها. وهكذا فإن الفعل (**fulfill**) يعنى "يملأ حتى يكتمل" ، وهو ما يؤدى إلى الرضى، والتحقيق والامتلاء.

ولكننا نجد فى غمار ما يعتادنا هذه الأيام من نوبات الذعر الثقافى من السمنة تذكيراً، وهو تذكير قبيح فى الواقع، بأن تحقيق الرغبة والرضى لهما ثمن ندفعه. فإذا كان الرضى يتطلب الملء حتى الاكتمال، فلا سبيل إلى تجنب الإحساس المقلق 'بالتشبع' أو التخمة، بمعنى الشعور بالثقل المصاحب للامتلاء التام، وبالخمول وسوء الهضم، وهى تأتى بدورها برغبات لابد من تلبيتها، أى بالتخلص من أثقالها، وهنا تأتى مسرات التبرز والتبول. أى إن الرضى فى صورة 'التصريف' يأتى لنجدة الرضى فى صورة الملء حتى الاكتمال. (وبعض الثقافات، من الرومان إلى قبائل كواكيوتل من الهنود الحمر تجد متعة التصريف فى التقيؤ أيضًا) وأظن ظنًا أن فكرة الرضى فى صورة التصريف لم تنشأ أول الأمر من اللذة الجنسية بل من المتع الثانوية للتفريغ التى تعالج الأحاسيس البغيضة الناجمة عن إتخام أنفسنا بالطعام والشراب. بل إن المنهج الفكرى الفرويدى يضع متعة الفم والشرج فى طرفين متقابلين، فى أول القناة الهضمية وآخرها، وذلك قبل مرحلة لذة الأعضاء التناسلية، من زاوية التطور على الأقل.

كانت كلمة (**sad**) بالإنجليزية القديمة تعنى "الممتلئ" (وتعنى الآن 'حزين'). وهكذا استخدمت الكلمة فى ترجمة كلمة "ممتلئ" الواردة فى المزمور ٧٨/٢٩ بالكتاب المقدس، والتى نترجمها الآن بالشبع، أى فى "فأكلوا حتى شبعوا جداً». وكلمة (**sad**) الإنجليزية تشترك فى اشتقاقها مع (**satis**) اللاتينية المشار إليها آنفًا، فهما تنحدران من أصل واحد فى الهندية الأوروبية. وتاريخ الكلمة (**sad**) الذى يتضمن القصة الكاملة الحزينة للاستياء النابع من الرضى، أى من التهام وجبة طيبة والإفراط

فيها إلى حد الشعور بثقل التخمة، واعتلال المزاج، وقمع الضحك والابتسام، وأخيراً إلى ما تعنيه كلمتنا الإنجليزية الحديثة المعهودة (**sad**) التى بدأت تفيد الحزن من زمن بعيد، قد يرجع إلى القرن الخامس عشر. وليس هذا سوى الاكتئاب الذى يأتى فى أعقاب تناول الطعام؛ ولم نصل بعد حتى إلى الاكتئاب المصاحب للإرضاء الجنسى، وهو الذى يعبر عنه قول لاتينى قديم يفيد الجمع بين الحزن لتوقف اللذة المكثفة والإحساس بمسحة غباء وحيرة وتعجب من بذل كل هذا الجهد فى هذا الأمر.

وما يقال عن الجنس والأكل يقال عن الانتقام أيضًا، فإنه متعة، وربما لا تفوقه متعة أخرى، ولكنه مثقل هو الآخر بمشكلات الشعور بالخذلان، والارتداد، والحيرة، والشكوك الممضة، واللاجدوى. ويقول إينيجو مونتويا فى رواية الأميرة العروس بعد أن نجح أخيراً فى تحقيق الرسالة التى شغلته طول عمره وهى أن يقتل قاتل أبيه "أمر غريب! لقد انشغلت بموضوع الثأر فترة بالغة الطول حتى أننى بعد أن انتهيت منه لا أعرف ما أفعل بما بقى لى من عمرى" . ويعلق الشاعر و. هـ. أودن على ما يسميه بطل الانتقام الرومانسى قائلاً "إن ما بى من ضرر ... ليس ضرراً لحق بى، بل إنه أنا. فإذا ألغيته فمحوته بالنجاح فى انتقامى، فلن أعرف من أنا ويكون علىَّ أن أموت. لا أستطيع الحياة بدونه». إنه كما هو واضح القبطان أهاب، بطل رواية موبى ديك للكاتب الأمريكى هيرمان ملفيل، ولكن القول يصدق على هاملت أيضًا.

إن الرضى موضوع معقد. وما أريد أن أتناوله فى هذا الفصل هو الجانب الشعورى (أو العاطفى) للتعادل، أو الإحساس بتسديد ما تدين به، وهو الذى يتصل بمحاورنا عن العدالة، وميزان العدل، والقياس والمعايرة. ما هو أسلوب تحقيق الرضى على وجه الدقة؟ ما نوع تسديد الديون الذى ينعش الروح؟ ما هى المتغيرات التى لابد من أخذها فى

الاعتبار؟ وهل تتعدد ضروب الرضى وتختلف باختلاف الأفراد الذين ينشدون الرضى؟ أم ترى لابد من إضافة جرعة كبيرة من العدالة الشعرية حتى لا يصبح الرضى جالبًا للاستياء؟ ومن الطبيعى ألا ندهش لانعدام الاتفاق على هذه المسائل. ففى بعض الثقافات نجد أن الحكمة المأثورة تقضى بالتريث فى الأخذ بالثأر، وفى بعضها الآخر تقضى بالإسراع به قدر الطاقة، بل إن بعضها أيضًا ينصح بالتنحى عنه أو إنكاره، مع إصرار الفرد على أن الرضى الحقيقى يكمن فى إنكار وقوع أى ضرر، على نحو ما يقول به الرواقيون، أو فى الصفح عن الضرر المعترف به، كما يحدث بين المسيحيين، وهذان الفريقان الأخيران يزعمان أنهما يمثلان طرائق التعالى على ذلك كله.

ما مدى اعتماد رضى المنتقم على نوع الحالة النفسية لخصمه فى الوقت الذى يأخذ فيه بالثأر؟ وكيف ترتبط حالته النفسية بالحالة النفسية التى يتصورها لخصمه أو يعرفها حقًّا؟ وما الإحساس الذى نفترض أنه سوف يخامر المُشاهد؟ ألا بد من تفريغ العاطفة كلها؟ أم ترى أن علينا نحن الجمهور أن نشعر مع المنتقم بالشماتة فى الضحية، مثل اليونان القدماء ومثل أصحاب أغانى العنف هذه الأيام؟ أم ترى أن الجمهور والمنتقم يقسمان المسئوليات فيما بينهما، فيختص الجمهور بالإحساس بالنصر، والمنتقم بالإحساس بالراحة، أو الإرهاق أو الفراغ، بعد أن اختفى إحساسه بذاته نفسه مع اختفاء الغاية من حياته، كما شهدنا فى حالة إينيجو مونتايا؟ أم إن علينا جميعًا أن نحدس أن النهاية لم تكن صحيحة على الوجه الأكمل، وأننا فى حاجة إلى شىء آخر، ونستشعر وجود نقص لا ينمحى فى القصة، ووجود نقص أكبر مما ينبغى فى متعتنا ومتعة المنتقم معًا؟ فزيادة الثأر لا تضع نهاية للقصة لكنها تعنى وحسب أن دورك قد حان للدفاع، مثلما يحدث فى لعبة البيسبول، فقد

يفرح المرء فرحًا شديدًا بتسجيل هدف فى الشوط الأول لكنه يخسر المباراة فى الشوط الأخير. وسوف تستند المناقشة هذه المرة استنادًا أقل من الفصول السابقة إلى مصادر العصور الوسطى والكتاب المقدس. بل سوف نذهب إلى السينما لعدة دقائق!

تقديم وجبة *الثأر*: مُرّة أو حلوة

ما الذى يجعل الثأر مُرْضيًا؟ يبدو أن الإجابة تتضمن مسائل تتعلق بأسلوب تنفيذه وأخرى موضوعية، كما تتعلق بقضايا نوعية وكمية، وبالتوقيت، وبالشجاعة والدهاء. فبعض الثقافات تفضل الصراحة التى تتوافر فى المبارزات، أو اللقاءات المباشرة التى تتساوى فيها فرص النجاح، بل وقد لا تتساوى فرص النجاح بحيث تتيح للمرء التباهى بشجاعته (على نحو ما يحدث فى مبارزات الطبقة الراقية الأوروبية)؛ ونجد أن ثقافات أخرى تفضل الدهاء، أو القتل بالسم، أو الطعن فى الخلف، أو نصب الكمائن (على نحو ما يحدث فى مونتينيجرو – أى الجبل الأسود – وألبانيا، وإيطاليا فى عصر النهضة، وفى بلدان البحر المتوسط بصفة عامة). وتتميز قواعد الأداء فى ثقافات كثيرة بالمرونة التى تسمح بالاعتماد فى جانب كبير من الثأر على ما يتمتع به المنتقم بصفة خاصة من مقدرة وتفنُّن.

ويقول هوميروس، الشاعر اليونانى القديم، إن للثأر حلاوة، بل إن الفيلسوف أرسطو يجد أن الثأر يتيح متعة فى تدبيره، بشرط أن تكون حقًا على استعداد وذا مقدرة على النهوض به، ولكن ما أفضلُ صورةٍ لتقديم تلك الوجبة؟ باردة أم ساخنة؟ ألا يمكن للحلاوة أن تبشم أو تترك ذيلاً من مرارة؟ انظر إلى إبليس وقد أُهدرت كرامته حين اضطر إلى التمثل بصورة الثعبان، فأحسن بلذع العار المرير فى غمار شعوره

بضرورة القيام بواجبه 'المشرف' فى الثأر! إنه يقول:

والثأر، على حلاوة مذاقه أوَّلاً

سرعان ما يرتد إلى نفسه كالعلقم..

(الفردوس المفقود ٩/١٧١ - ١٧٢)

ولكن رد فعل إبليس يدل على أنه قد تأثر بالفكر المناهض للثأر، وهو الفكر الذى نشأ فى مرحلة زمنية لاحقة.

والاتجاه الفكرى الحالى فى جمهورية الجبل الأسود هو أن للثأر حلاوةً، فهو تحقيقٌ خالصٌ لرغبات الروح، وما دام هذا الدعم الثقافى متوافراً فمن ذا الذى عساه يشك فى أن كثيراً من المنتقمين لن يشعروا سوى بالرضى فى انتقامهم؟ ويقول كريستوفر بوويم إن شخصاً يدعى سافو تودوروفيتش، وهو فى السبعين من عمره، "شرح معنى الثأر قائلاً: الثأر معناه... نوع من الرضى الروحانى. فما دُمْتَ قَتَلْتَ ابنى فقد قتلتُ أنا أبنك. وهكذا أخذت بثأرى وأستطيع الآن أن أجلس فى مقعدى مطمئناً. هذا هو المعنى". قد يكون كلام تودوروفيتش مبنيًّا على ما يُفترض فيه أن يقوله، أو ما عَلَّمَهُ الناسُ أن يقولَ لنفسه إنه يشعر به، وإن لم يكن ذلك يعنى أنه لا يشعر بما يقول إنه يشعر به، أو ما علمه الناس أن يشعر به. ولكنه رجل عجوز قام بواجبه، ولا يوجد، على أية حال، ما يمكن فعله بعد ذلك.

كيف كان الآخرون يفهمون معنى النهاية الثأرية؟ أمامنا بعض المسائل التى تتطلب إنعام النظر. هل يجب على المنتقم أن يشعر بتكاليف الانتقام؟ ألا بد أن يكون الثأر عسيراً حتى يزداد الشعور بالإنجاز؟ أم ترانا نفضل الثأر المُيَسَّرَ الذى يقوم به المنتقم بثقة الملول النابعة من قوة

السلطان واطمئنانه، وقد لا يزيد فيه الجهد عن حركة للمعصم؟ ما هو المثل الأعلى المفترض للحالة الشعورية للمنتقم؟ هل الأفضل لدوافعه أن تتمثل فى الحزن، أم الكراهية، أم الإحساس بالواجب، أم بالشرف، أم بالاشفاق على الآخرين والتزاحم معهم، أم بالانطلاق وحسب وفق ما يقضى به العرف الثقافى دون التَّيقُّن من أسلوب العمل، إما لأن العرف يترك الأسلوب لتقدير المنتقم وإما بسبب وجود عدة أساليب متنافسة؟

إن الموضوع الرئيسى لأشهر حكايات الانتقام عندنا، وهى مسرحية هاملت، هو عجز المنتقم عن العثور على عاطفة دافعة، أو، على الأقل، على عاطفة دافعة قادرة على إرضائه، وينتهى به الأمر إلى إساءة تنفيذ انتقامه إلى حد كبير، فالواقع أن ثأره لوالده ليس سوى نتيجة ٍ ثانوية ٍ عارضة ٍ لثأره لوالدته فى لحظة من الغضب الأعمى. ولا يكاد المرء يحس بأن هاملت قد رضى واقتنع. بل ولا نرضى نحن ونقنع بأسلوب انتهائه من الأمر. فنحن لا نجد العدالة الثأرية الحقة بل نجد عدالة شعرية منقوصة، بل وتبعث على الاستياء أيضًا، إذ يرجع سبب مقتل كلوديوس ولايرتيس إلى ارتداد كيدهما لنحرهما أكثر مما يرجع إلى أخذ هاملت بالثأر. وأما ما نشعر به من رضى محدود، فهو "التطهير" المرهف، بالمعنى الأرسطى، إزاء ما يثيره الأمر كله من الأحزان، لا بسبب أى ثأر مُرْض ٍ، أى إننا نشعر بالاستنزاف، بل كأنما قضى علينا!

نفسية المُستهدَف للثأر: الأسف والندم والحيرة

حالات الثأر المُرْضية نادرة، باستثناء صيحة النصر البسيطة ورفع القبضة فى الهواء، وإن كانت هذه الإستجابة نفسها تتسبب فى إحساسك بالحرج فى غضون ساعة واحدة. ولكن إحدى المشكلات العسيرة حقا تتمثل فيما تريد أنت، باعتبارك المنتقم، أن تكون الحالة

النفسية لضحيتك عليه عندما تأخذ بثأرك منه. وقد أصبحت هذه المشكلة من المشاكل التى نعتبرها، نحن المحدثين، مشاكل جوهرية، ما دمنا نحرص على إصلاح عقول الأشرار، وإقناع الخاطئين بأفكار التوبة وإصلاح حالهم، وتبرير انتقامنا باعتباره "تعليم درس ما حتى ولو على شفا الهلاك" . كانت ثقافات الخصومة لا تكترث لذلك مثلما نكترث لعدة أسباب، ويكفى الآن أن نذكر أحدها، إذ كان احتمال الانتقام من أحد أقارب الخاطئ لا يقل قوة عن احتمال الانتقام من الخاطئ نفسه، وهكذا لم تكن الحالة النفسية لمن يُكفِّر عن جريرته تمثل عنصرًا من عناصر القضية على الإطلاق، باستثناء إدراك خوفه منك، إذا كان يخاف منك حقًا.

ولنعالج المشكلة بالنظر فى مشهد من مشاهد فيلم لم يُصفح عنه، الذى قام كلينت إيستوود ببطولته، وهو من الأفلام التى كانت جديرة حقًا فى حياتى الواعية بجائزة أفضل فيلم، وهى الجائزة التى فاز بها هذا الفيلم فى مسابقة الأوسكار. نرى وليم مانى (كلينت إيستوود) واقفًا يحمل بندقية مُصَوَّبَةً نحو ليتل بيل (چين هاكمان) الذى يرقد وهو ينزف نزيف الموت من الجرح الذى أصابه به مانى منذ لحظات فى صدره. إن بيل يُحتضر، هو لا يبدى أى خوف، لكنه يجد لحظة ينعى فيها ظلم النظام الكونى:

ليتل بيل: لا أستحق هذا، أن أموت هكذا. كنت أبنى منزلاً.

مانى : الاستحقاق لا علاقة له بالموضوع.

ليتل بيل : سوف ألقاك فى جهنم يا وليم مانى.

مانى : (بصوت لا يكاد يسمع) طبعًا.

ثم يقوم مانى، دون أدنى انفعال، بإطلاق النار على ليتل بيل فيرديه قتيلاً.

إن بيل لا يبدى أى خوف. وهو لا يستعطف. إنه غير نادم على قتل نيد لوجان، صديق مانى، إنه لا يشعر بالندم أو التوبة على الإطلاق. لكنه يبدى الأسف، أو التأسى على انتهاء حياته قبل استكمال المنزل الذى كان يبنيه والاستمتاع به. ولكنَّ الأسفَ إحساسٌ يختلف بعض الشىء عن الندم. فالندم أو التوبة فى النظام الأخلاقى المسيحى للتكفير عن الذنب هو العاطفة الأخلاقية الرئيسية التى يوجهها المخطئ لذاته؛ ولك أن تسميها الإحساس بالذنب إذا شئت، وإن كانت الأثقال الفرويدية التى تحملها تلك العاطفة تضعف من 'حالتها المعنوية' قليلاً، وتجعلها مبتذلة. والفكرة الدفينة فى مصطلح الذنب تفيد عِبْءَ الدَّيْن الذى يتحمله الفرد، وكان يُستخدم بالإنجليزية القديمة فى ترجمة الكلمة اللاتينية **(debit-um)** التى تعنى الدَّيْن فى ترجمات الصلاة الربانية، وهذا كله يعود بنا مباشرة إلى فكرة المعاملة بالمثل والثأر التى تكمن فى صلب حساسيتنا الأخلاقية.

وأما الأسف، فهو يشغل إلى حد كبير، فيما يبدو، مكانًا لا علاقة به بالأخلاق. فأنا لا أشعر بالذنب إذا حدث فى لعب الورق، وبعد الفوز بعدة أشواط، أن قامرت بأن أكسب ضعف المبلغ أو لا شىء، ثم خسرت كل شىء! ولكننى أشعر بالأسف ولا شك لأننى فعلت ذلك. وربما لم أكن أشعر بندم عميق على قتلى أخاك، لكننى بعد أن قُبض علىّ وأصبحت أواجه الإعدام، فأنا لاشك آسف على الموضوع كله وأتمنى لو كان فى مقدورى أن أعيد عقارب الساعة إلى الوراء، إلى وقت ما قبل القبض علىّ، وإن لم يكن قبل أن أقتل أخاك.

ولكن ترى هل كان مانى (أو كان أىٌّ منا نحن النظارة) يفضل أن يجعل ليتل بيل يتمرغ فى التراب ندمًا على أنه قتل نيد جَلْدًا بسوطه؟ أم أن مانى يجد لذةً أكبر فى قتله وهو فى تلك الحالة من المكابرة دون ندم

أو توبة؟ ترانا نشعر بالإحباط والهزيمة بسبب عجزنا عن كسر إرادته حتى والبندقية مصوبة إليه؟ أفلا نريد منه أن يظهر الخوف على الأقل؟ أم ترانا ندرك النقائص والتعقيدات الأخلاقية فى عالم الثأر، ونجد بعض العزاء فى عدم توبته، ومن ثَمَّ نستفيد من معرفة أننا قد ثأرنا من فاسق لا يمكن إصلاح حاله، أى من شخص حفر حتفه بظلفه، أم ترانا نشعر، على العكس من ذلك، أننا ثأرنا من رجل بمعنى الكلمة، رجل لا يعرف الجُبْن، ومن ثَمَّ فهو هدف جدير بتحقيق التوازن مع جثة صديقنا الصالح؟

هل نريد من بيل أن يعتذر؟ إن مانى لا يريد من بيل أن يبدى الأسف على قتله نيد، أى الأسف الصادق، إلا بمعنى الأسف الذى أتحدث عنه الآن. أى الأسف على اضطراره لدفع ثمن لم يكن يتوقعه، أو لم يتوقعه الآن على الأقل، أى الأسف على وضع نهاية لمشروعات حياته. لا بأس. ولو كان ليتل بيل تائبًا حقًا فإن توبته أو ندمه الشديد كان يمكن أن يُفْرِغ قتله نيد من معناه تمامًا. ولو حدث هذا لأصبحت المسألة شبيهة باخبار والدىْ جندى قتيل أن ابنهما راح ضحية 'النيران الصديقة' . آسف. كانت غلطة كبيرة! فالمراقب فى الموقع الأمامى لم ينجح فى حساب مواقع الأعداء. إن صدور اعتذار صادق، دون المبالغة فى استخدامه، من شأنه تشويه صورة دراما الثأر كلها وإفسادها، إذ إن مكابرة العدو تشد من عزمنا على قتله. فإذا جعلته يعتذر اعتذاراً صادقًا وجدت أوتار شفقتنا قد اهتزت فجأة، ولاشك أن النظارة سوف يشفقون عليه، وهكذا يشعر المنتقم بالأسى عندما يدرك أن توبة من استهدفه قد قللت إلى حد كبير من مساندة الجمهور لانتقامه. ثم فلنفرض أن ليتل بيل قال "لا أستحق أن أموت هكذا، فلقد تعرضتُ لسوء المعاملة فى طفولتى" . لو قال هذا لما أصبح لدينا فيلم حقيقى، بل لأفسد قصة سداد

الدَّيْن إفساداً شديداً.

ما عسى أن يكسبه مانى لو أن بيل أبدى أسفه لقتل نيد بدلاً من أسفه لعجزه عن استكمال بناء المنزل؟ لا شىء. أمَا كان مانى يفضل أن يشهد انكسار "الروح المعنوية" لغريمه بيل؟ وأن يبدى قدراً أقل من المكابرة؟ لا يبدو أن مانى يكترث لذلك. لقد حرص مانى على أن يطلع بيل أولاً على السبب الذى يحتم قتله: "لقاء ما فعلته بنيد" . لقد فعل كل ما يستطيع وما يجب عليه فعله. ولا يبدى مانى زهواً كبيراً أو شماتة كبيرة، فالسينما تحكم بالقتل أو الإذلال على كل من يزهو أو يشمت، فقبل ليتل بيل (وليتل بيل نفسه يبدى الشماتة بأسلوبه الساخر) رأينا سكوفيلد كيد، وإنجليش بوب، وهما من الشخصيات الفكاهية.

ولكن لماذا لا نحكم بأن الثأر قد وقع ولو فى حدود ضيقة إذا كانت التوبة الحقة هى الدافع على الاعتذار؟ أفلا نعتقد أن الندم يتسبب فى ألم عميق لمن يندم؟ أفلا أكسب من إغراقك فى التوبة البالغة الإيلام، وبهذا أجعلك تعاقب نفسك بنفسك وأنت تلتهم نفسك بنفسك من الباطن؟ لقد ناقشتُ الإجابة اليسيرة على ذلك باستفاضة فى كتابى التظاهر، وموجزها أنك قد تتظاهر بالندم والتوبة، فما أيسر التظاهر بذلك. وإذا راودتنى الثقة إلى حد معقول بأنك صادق، فالواقع أننا لا نعتقد حقًا قط أن الناس يستطيعون أن يقسوا على أنفسهم القسوة الواجبة، ونخشى أن يكونوا يتلذذون بذنوبهم بل ويهنئون أنفسهم إلى حد ما على ذلك، وينعون حساسية الضمير التى تشى بالخلق الفاضل والكبرياء، ونحن نتصور أنهم واثقون من حكمتهم، وأن إحساسهم الحالى بالذنب لا يضمن لنا ضماناً مؤكداً أنهم لن يذنبوا من جديد. فالواضح أن توقع الإحساس بالذنب لم يكن كافياً لمنعهم من إيذاء غيرهم قبل ذلك.

ولدينا زاوية أخرى 'لقراءة' الأسف الذى يبديه ليتل بيل، وهى زاوية – رغم ما يشوبها من نقصان – قادرة على أن تجعل الأسف أفضل ما نرجوه من الشخص الذى نوشك أن نقتله. وليست هذه من بنات أفكارى، ولكنها فكرة قدمتها صديقة كنت أناقش معها الثأر من فتى يهجر حبيبته أو فتاة تهجر حبيبها: إنها تريده أن يطلب عودتها إليه ثم تدعه يعانى من صدودها عندما يحاول ذلك، دون إحساس – على وجه الدقة – بالأسف أو الندم بل (وهذه هى الفكرة التى أقصد لفت الأنظار إليها) بإحساسٍ وَصَفَتْه قائلة إنه "مزيج معين من الحيرة، أو عودة لظهور إدراكه لجوهر غبائه فى لحظة الصدود، وهو الغباء نفسه الذى جعله يسئ إلىَّ من قبل".

هذا إذن احتمال آخر: فقد نريد أن نرى ضحيتنا وقد اختلط عليه الأمر بصورة مبهمة، ويتساءل فى نفسه "عجبًا! ماذا تراه يحدث لى؟" أفلا يعتبر هذا جانبًا مما ينتزعه مانى، فى الواقع، من ليتل بيل؟ إنه قد استعصى عليه أن يفهم ما يحدث له وأسبابه، قائلاً إنه كان يبنى منزلاً وحسب. ولنسلِّمْ بأن نيتشه كان قد اهتدى إلى هذه الفكرة العميقة قبلنا، وإن كان قد عثر عليها فى مشاعر الفيلسوف سپينوزا من قبله. إذ إن نيتشه يقول إن محترف الإيذاء يشعر أن عقابه يُعتبر "جزءًا من قدره" وإنه "لا يعانى من أى 'ألم داخلى' سوى ذلك الذى نشأ من الظهور المفاجئ لشيءٍ غير متوقع" . ويضيف قائلاً إن "مرتكبى الإساءة الذين يدركهم العقاب كانوا، ولآلاف السنين، يشعرون إزاء 'خطاياهم' بما شعر به سپينوزا تمامًا، فهم يقولون فى أعماقهم 'لقد وقع خطأ ما لم أكن أتوقعه' لا 'كان الواجب ألا أفعل ذلك' ".

والفلاسفة المعاصرون – من أمثال روبرت نوزيك – يصرون على أن المسيء يريد أن يعرف سبب قتله أو عقابه، وأن على المنتقم أن يقدم إليه

هذه المعلومات. وما وجه الرضى فى حرمان خصمك من معرفة ما أصابه وسبب ذلك؟ ولكن هذه النظرة تعتمد على اعتبار الانتقام، إلى حد كبير، علاقة بين اثنين فقط، ولنقل بين زوجين متخاصمين أو عدوين كانا صديقين، وهنا نجد أن مدار سلوك كل منهما ينحصر تمامًا فى تأثيره فى الآخر، وأن المنتقم يحس بأن هذا الآخر يملك عليه حواسه تماماً، ولا يأبه على الإطلاق لما قد يظنه الغير أو أى طرف ثالث. ولكن الوصول إلى ما يدور فى نفس الغير بالغ الأهمية. وبعض المنتقمين فى دراما العصر اليعقوبى يوافقون على هذا! وهكذا نسمع ڤنديتشى، بطل مسرحية مأساة المنتقم يقول:

عجبًا! ترانى سوف أقتله الآن من حيث لا يدرى؟ لا!

لم تكن أيها السيف تقبل الطعن من الخلف حتى الآن.

سوف أواجهه فأخترق جسده، وسوف يموت وهو ينظر إلىّ.

(٢/١/٣٧٦ - ٣٧٨)

ولكن ثقافات الخصومة القائمة على الشرف - وهى من ثقافات سداد الديون - لم تكن تطبق هذا المبدأ فى جميع الأحوال. وقد اختلفت الآراء فى هذا الصدد. ورأى نوزيك يقوم على استبعاد شتى أشكال المسئولية الجماعية فى العديد من ثقافات الثأر، والتى كانت تولى أكبر أهمية للإيقاع بأى شخص يتمتع بمنزلة عليا من أفراد الطرف الآخر. تراك تريد حقًا أن تخبر چون أن سبب قتله هو سوء حظه الذى جعله ابن عم لشخص يدعى بيل، وهو الذى لا يستطيع ستر عورته؟ إن چون يعرف تمامًا ما يتعرض له من أخطار بسبب ابن عمه المذكور. هل سيزيد ذلك من رضاك وارتياحك؟ وهاك أمرًا يتصل بهذه المسألة وهو أن لدينا أدلة مشهورة مستمدة من علم النفس التجريبى فى الستينيات تبين "أننا

نحس بالراحة حين نرى الشخص الذى أغضبنا مصابًا بأذى" وأنه "لا حاجة لنا بأن نلحق الأذى بمن أصابنا بالإحباط حتى نشعر بهذه المتعة".

وتذكَّرْ أيضًا أن هاملت، المثال الأول للمنتقم فى مسرح العصر اليعقوبى، لم يكن يُظهر ذرة قلق واحدة حول ضرورة إحاطة من يستهدفه ثأره بأنه يوشك أن يقتل، على الرغم من آلاف بواعث القلق التى يذكرها هاملت. وعندما يُفَوِّتُ هاملت الفرصة السانحة لطعن كلوديوس من الخلف أثناء صلاته، يقول هاملت إن السبب هو احتمال إدخاله الجنة لأنه قُتل فى أثناء الصلاة. أى إن هاملت لم يكن يكترث لطعن عمه فى ظهره أى دون أن يدرى. والواقع أنه يتخيل أن أحكم صورة لقتل كلوديوس هى أن يباغته مباغتة تامة أثناء نومه أو أثناء الجماع "إن طَغَتْ النشوةُ بالخمر على عقله / أو فى سَوْرَة غضبهْ / أو فى أعطاف حرام المتعة بفراشهْ / أو وهو يسبُّ ويشتُمُ فى اللَّهْو أو المَيْسرْ / أو يفعلُ فعْلاً لا نكهة للوَرَعِ ولا أىَّ خلاصٍ فيه!" (٣/٣/٨٨ وما بعده).

نادرًا ما كان الثأر يقتصر على طرفين فقط، إن كان قد اقتصر عليهما يومًا ما، إذ كان دائمًا ما يحدث أمام جمهور، وكان قدر كبير من الرضى والارتياح الذى يناله المرء من الثأر يأتيه، أو قل "يُصاب به" مثل المرض المعدى، أو الضحك، من متابعة استجابة الآخرين لما يفعله المرء. فإذا أبدوا استحسانهم فالأرجح أن تستحسنه أنت أيضًا، وإذا لم يستحسنوه، أصبح كالحنظل فى فمك. فالجمهور يحدد درجات إتقانك لعملك، ومن المحتمل أن تحصل على درجات عالية إذا استطعت مفاجأة هدفك على غفلة تامةٍ منه بطلقة واحدة تتطلب الإجادة الكبيرة فى إصابة الهدف. تذكّر ثورستاين الذى أخذ بثأر جريتير، والذى حاز الشرف لأنه انْتُقِمَ له فى بيزنطة. وأما الشخص الذى قتله ثورستاين فلم يَعْرِفَ قاتله

ولا سبب قتله. هذا غير مهم، فلقد كان انتقامًا مجيدًا. وهكذا فإن إطلاع ضحيتك على السبب الذى يوشك أن يموت من أجله ليس من المقومات الأساسية فى الثأر المُحْكَم.

قتل الخصم أو إبقاؤه حيا للسخرية منه ومسائل دقيقة أخرى

إذا لم يكن الشخص المُسْتَهْدَفُ للثأر قادرًا على أن يفعل ما يجده طالب الثأر مناسبًا وباعثًا على رضاه التام - من الاستعطاف إلى الاعتذار إلى التحدى إلى الأسف إلى الحيرة - فماذا عسى طالب الثأر أن يفعل به؟ يقتله؟ أم يطيل حياته حتى يجعله يشعر بالدونية فيما بقى له من العمر - وأنا لا أتحدث عن التعذيب الجسدى بل عن إذلاله وتكديره يوميًّا؟ إن لكل من هذين الخيارين عددًا من المحاسن والمساوئ التى تدعمه. ولا يتضح فى جميع الأحوال أننا، مستهلكى قصة الثأر، سوف نوافق على ما يقرر المنتقم أن يفعله. فكثيرًا ما نريد نحن النظارة أن نرى جرعات انتقام أشد عدوانيةً مما يجده المنتقم مناسبًا للحال. وعندما يسقط المغتصب الشرير قتيلاً برصاصة من مسدس المنتقم فى أحد الأفلام فكم عدد المرات التى أحس فيها المشاهدون بأن الرصاصة لا تكفى للرد على الضرر الذى أنزله المغتصب، بلا دافع، بضحيته؟ وإذا لم يكن هذا مُرْضيًا فإن الإشارة فى مسرحية عطيل لشيكسبير إلى أن ياجو الشرير سوف يخضع لجرعة مديدة من التعذيب بعد انتهاء المسرحية إشارة لا تُرْضينا على الإطلاق. إننا نحس كأنما أنقذ انتهاءُ المسرحية الشرير من القتل.

إن لشيكسبير أسلوبه فى عدم إرضاء إدراكنا للعدالة فى النهايات التى يضعها للأشرار فى مسرحيات الملك لير، وهاملت، وعطيل، إذ يبدو

أنه يظهر قدراً أكبر مما ينبغى من لين الجانب. ولكنه فى مسرحية الليلة الثانية عشرة يقسو أشد مما ينبغى فى ضروب الثأر التى يتعرض لها مالفوليو. هل ذلك لأنها كوميديا؟ وهل تسمح الكوميديا بالإفراط فى الثأر؟ ولكن مسرحية مكبث تدبر انتقامًا مذهلاً من مكبث، وإن كان إحساسنا بكمال نهايتها لا يكاد يتعلق بمدى الرضى الذى نجده أو لا نجده نحن أو يجده مكدف فى انتقامه (إذ إننا عندما نصل إلى تلك المرحلة نكون قد بدأنا نُحَـيِّى مكبث على الرغم من أنه قد قتل مليكه وضيفه وأطفال مكدف) ولكنه يتعلق بدرجة أكبر بالغرابة المذهلة لتحقق النبوءات التى جاءت بها الساحرات، وهى النبوءات التى أطبقت عليه فى النهاية. أليس من المحتمل أن يكون انشغال مكبث بهذه النبوءات وتمكنها منه إلى حد 'تخديره' الذى أشاع فى قلبه الاطمئنان، هو الذى يلقى به فى حالة الحيرة التى كانت صديقتى تريد أن تشهدها فى الرجل الذى هجرها؟

ربما كان الانتقام الكامل عند شيكسبير هو الذى يحدث فى مسرحية تنكر وقوعه، ففيها تُبقى المسرحية على حياة المذنب، لكنها تُعَرِّضُه للإذلال المستمر وسلب رجولته، أى إنها تُبقيه فى قيد الحياة ليكابد العار، باسم الرحمة. وحين تتحد الرحمة مع ضروب التطرف التى تسمح بها نزعة الثأر فى الكوميديا، فعلينا أن نحذر العاقبة. ولقد سبق لى أن قتلت هذا الموضوع بحثًا فى مناقشتى لمسرحية تاجر البندقية، فهى مسرحية تبين أن الرحمة قد تكون أشد ألوان الثأر إرضاءً للمنتقم لأنها تُبقى على حياة 'ضحيتها' لإرغامه على تجرع المهانة طول عمره.

والرحمة تقدم مسرات خبيثة أخرى للمنتقم، فأنت تزيد من كرب عدوك وهمه عندما تعلن أن انتقامك الممتاز ليس انتقامًا على الإطلاق، إذ إن هذا الإنكار نفسه جزء من الانتقام. ولقد تبين القديس بولس مثلما

تبين الرواقيون من زمن بعيد براعة هذه 'الحركة' : ("لا تنتقموا لأنفسكم، أيها الأحباء، بل دعوا الغضب لله، لأنه قد كُتب 'لى الانتقام، أنا أجازى، يقول الرب' . وإنما 'إن جاع عدوك فأطعمه، وإن عطش فاسْقه، فإنك، بعملك هذا، تجمع على رأسه جمرًا مشتعلاً' "). (روما ١٢/١٩-٢٠) ولا يقصد بولس بهذا أن تَكِلَ جانبًا كبيرًا من المهمة للرب، فإذا لم يكن بولس يقصد على وجه الدقة أن تجعل العطف يقتل عدوك، فإنه يعنى قطعًا أن تتسبب فى عذابه وإحباطه، ب أن عليك أن تدفعه إلى هوة الجنون.

وتوجد 'نهايات' أخرى: فإن بعض ضروب انتقامنا فردية وخاصة بالضرورة، وتعنى جهل الجميع، والضحايا بصفة خاصة، بأنهم يتعرضون للثأر. فكل من عمل نادلاً واضطر إلى التعامل مع زبائن بُغَضَاء قد تلذذ بمعرفة أنهم سرعان ما يهضمون شتى سوائل جسمك، وربما بعض الإضافات الرطبة العارضة من العاملين فى المطبخ أيضًا. ولعلك تسأل: وكيف يمثل ذلك انتقامًا مُرضْيًا؟ الواقع أن على المرء أن يقتنص أى نوع من الرضى يصادفه، ولا بأس بهذا الضرب من ضروب الرضى. وعلى من لا حيلة لهم أن يقنعوا بما يجدونه فى إطار القيود التى يفرضها عليهم عجزهم. ولكن أمثال هذه الألوان من الانتقام تأتى ببعض المسرات أيضًا، كما يعرف الكثيرون منكم خير المعرفة، لا للمنتقم فحسب بل لأى جمهور تريدون إطلاعه عليها. إنها متعة خداع شخص ما، متعة التفوق عليه دهاءً ومكرًا، متعة جعله يبدو غبيًّا، فعادة ما يضطر المستضعفون دون غيرهم إلى اللجوء إلى الدهاء الحطيط فى انتقامهم. وأما الأقوياء فقادرون على الضرب والتحطيم. ولاشك أن أولئك الزبائن البغضاء لا يدرون بشىء على الإطلاق.

وإن لم تكن تلك الضروب المتواضعة من الثأر تروق لك، فمن حقك أن

تنتقدها قائلاً إنها حقيرة، مخنثة، خانعة، ولك أن تنبذها مستعيناً بكل ما يمدك نيتشه به من أفكار. ومع ذلك فإن هذه الألوان السرية من الثأر ليست دائمًا مُحكمة السرية. فكيف نزعم أن النادل المشار إليه لا تعلو مكانته فى عيون زملائه بسبب نيابته عنهم فى توجيه تلك الضربة؟ فالواقع أن بعض أشد ألوان الانتقام دهاءً لا تزال تنفذ فى حضور جمهور. ولا أقول إننا سوف نلعب دور أتريوس، وهو الذى تقول الأساطير اليونانية إنه انتقم لمقتل أخيه بقتل أبناء قاتله وتقديمهم طعاماً له وإخباره ببشاعة الطعام الذى أكله، لا، ولكننا سوف نولم وليمة لزملائنا فى العمل وأصدقائنا تتكون من قصة الثأر الرائع الذى حققناه.

بل إننا قد نحاول – فى عالمنا النفعى غير البطولى – تنفيذ شكلٍ مختلف من الانتقام، وهو عقلانى متزن حكيم لا يضطرنا إلى الإضرار بأنفسنا فى سورة من سورات الغضب. وقد عبرت عن هذه الفكرة إيديث وورتون قائلة «إن الغريزة المتحضرة تجد متعة أدق وأرق فى استغلال الخصم بدلاً من الإطاحة به" ولابد أن هذه المتعة بالغة الدقة والرهافة، فإن هذا النوع من الثأر لا يختلف عن صفقة تجارية يزيد مكسب أحد الطرفين فيها قليلاً عن الآخر. والعالم الذى تصوره وورتون عالم أعيد فيه تعريف الثأر فأصبح كامنًا فى عدد كبير من 'الأعمال الثأرية الصغيرة' التى تقع فى إطار الحفاظ على جميع العلاقات الودية بين الطرفين، وبحيث لا يرتفع عمل ثأرى واحد مطلقًا إلى المستوى الذى يستحيل معه إنكار طبيعته.

أيهما نقبل إذن؟ هل يستلزم إدراك النهاية وقوع الموت أم الإذلال فحسب؟ قد لا تتطلب الإجابة خياراً واحداً من خيارين. ومن الاعتبارات الجوهرية فى هذا الصدد حدود إدراكنا لدوافع المنتقم نفسه. هل دافعه الغضب، على نحو ما يقول به أرسطو، أم الكراهية؟ الرأى الشائع هو أن

الغضب يقبل التخفيف والتلطيف، بدرجة أكبر من الكراهية. فالغضب ينفثئ بسرعة كبيرة لا تتيح الانتهاء من إنجاز بعض المسائل المهمة، أو ربما أمكن للاعتذار أن يمحوه تمامًا. أى إن الغضب يمكن 'إرضاؤه' ، كما يرى الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (القرن السابع عشر) أن الكراهية تفتقد إلى 'اللطائف' اللذيذة المتاحة للمنتقم الصادق، قائلاً إن هدف الكراهية يختلف عن هدف الثأر، وهاك ما يقوله فى دراسة له بعنوان الطبيعة البشرية: "الانتقام لا يهدف إلى قتل العدو بل إلى أسره وإخضاعه.. وأما القتل فهو هدف الذين يكرهون، فهم يريدون التخلص من الخوف، أى إن الثأر يهدف إلى الانتصار، ولا يتحقق النصر على شخص إذا كان ميتًا". ويقيم هوبز الحجة على وجود صلة قوية بين استخلاص أشياء معينة وبين الثأر.

ويظهر الزمن فى الانتقام بعدة صور أساسية. فليس الانتقام الصحيح هو أن تصفع فورًا من صفعك، إذ لا يزيد هذا عن رد فعل من النوع المعهود فى مشاجرات الحانات. ولا ينتقم الملاكم من كل لكمة يتلقاها، وإن كنا نتصور أنه يثأر من هزيمة سابقة أمام ذلك الخصم نفسه. فالانتقام الصحيح يتطلب مرور بعض الوقت – للطهو على نار هادئة، وللتخيل، والتدبير، وإرهاب الخصم. ومن الأمثال المأثورة عن الفايكنج مثل يقول "لا يثأر لنفسه فورًا إلا العبد، وإن كان الجبان لا يثأر لنفسه قط". ومعنى هذا أن العبد أغبى من أن يضع خططًا 'استراتيجية' ، فكله غضب وحنق ويرد الضربة بأسلوب رد الفعل الغبى. ومع ذلك فإن غباءه أفضل أخلاقيًا من امتناعه عن فعل أى شىء، فذلك ديدن الجبان، إلا إذا استطعت تسويغ امتناعك عن الفعل بأنه يمثل دليلاً مهيبًا على الصفح الذى تجود به من موقع القوة. وهكذا فعلى الرغم من أن هاملت تصيبه 'نوبات عصبية' من كراهية الذات لتسويفه فى الانتقام،

فإن تأخره فى الواقع أفضل ثأر له من كلوديوس، لأن التأخير ينجح فى تحطيم أعصاب كلوديوس. والمسألة هى أن المنتقم البارع يريد ما يزيد على قتل عدوه أو التسبب فى شفائه طوال العمر إن بقى حيًا: إنه يريده أن يذوق العذاب والرعب الناجمين من توقع الثأر الذى هو آتٍ لا محالة آخر الأمر.

وطبقًا لما يقوله هوبز، فإن قتلك الخصم دليل على الكراهية لا على ما يسميه نزعة الثأر وهى التى تهدف إلى الإذلال والسيطرة. ولكن مثل هذا الإذلال المديد والسيطرة المديدة لا يتاح إلا فى مجتمع أرستوقراطىّ مغلق، أو فى مجتمع شرف مغلق، بعيدًا فى بلد من بلدان شمال المحيط الأطلسى، حيث يكاد يستحيل الخروج منه؛ وأما فى الغرب الأمريكى، فكيف كان يمكن لوليم مانى أن يستفيد من التجول فى المدينة إلى الأبد معبرًا عن شماتته فى خصمه الحقير بيل؟ ففى هذا البلد الكبير المستحدث كان بإمكان بيل أن يرحل وحسب حتى يبدأ حياة جديدة فى مكان آخر، وهوما يفعله مانى فى ذيل الفيلم حتى يتجنب أى شيطان من شياطين انتقام بيل، إن وُجدت. وهكذا فإن رأى هوبز الذى يقول إن أفضل انتقام هو إبقاء خصمك حيًا يحيا حياة الذل، لا يصلح فى جميع الحالات. فلقد قرر عدد كبير من الناس والثقافات أنه من الأفضل أن تعمد إلى قتله.

ويتسم القتل بسمة رهيبة وهى أنه نهاية حاسمة، فعلى الرغم من معرفة المشاركين فى 'خصومات الدم' الثأرية أن القتل يمثل خطوة واحدة فى إطار 'التبادل المتواصل للجثث' ، فإن القتل لا يزال يهيئ نهاية درامية لقصة تقتصر حبكتها على جريمة واحدة، والرد عليها مرةً واحدة. والواقع أن القضية تتضمن بعض الاعتبارات العملية أيضًا، ولا تقتصر على مقتضيات نهاية القصة أو على الشماته والتشفى فى العدد

الذى يتعرض للإذلال. فالناس لا يحبون الإذلال وسوف يثأرون من هذا الإذلال إذا استطاعوا. ويكاد يكون الثأر لإهانتهم وإذلالهم الأسلوب الوحيد لاستعادة مكانتهم الأخلاقية والاجتماعية. وهكذا فمن الأفضل أن تقتل عدوك باعتبار ذلك مسألة عملية، خصوصًا إذا لم يكن له أقارب ولم يكن عليك أن تقلق بشأن إخوته أو أبنائه.

كان الأنصار الحقيقيون للخصومة والثأر فى أيسلندا التى تصورها حكاياتها التاريخية القديمة يرون أن إحكام الثأر لا يكمن فى خصائصه الجمالية بقدر ما يتمثل فى إمكان تحقيقه عمليًا، فالاعتبارات العملية كانت تتغلب على المسائل الجمالية أو العاطفية(٢٨) . وسواء كان الفرد يشعر بالغضب أو الكراهية، لم يكن يسمح لأيهما أن يصل إلى درجة الحمق. وهكذا فإن اختيار القتل بدلاً من الإخضاع والإذلال كان يقوم على اعتبار عمليٍّ صلب، وهو ما دفع مونتانْى إلى القول بأنه من الجُبْن أن تقتل المستهدف بثأرك، لأن القتل دليل على خوفك من انتقامه(٢٩) .

وأفلامنا تميل إلى الانحياز إلى الأيسلنديين فى هذه المسألة. فالأشرار فى السينما هم الذين يريدون إذلال أعدائهم وإبقائهم أحياء مدة أطول مما ينبغى. وحين يقررون القتل فإنهم يؤخرونه ويستغرقون فيه وقتًا طويلاً حتى يُلْقُوا الرعب فى قلوب أعدائهم ويستمتعون بإذلالهم، وأفلام چيمز بوند تجعل من ذلك فنًا متكلّفًا مبتذلاً (٣٠) . فالمدة الزمنية الإضافية التى يحتاجها الشرير لتدبير انتقامه تتيح للبطل فرصة الفرار. لم يكن ذلك ينبىء عن حصافة فى هوليوود، ولا عن حصافة فى حكايات أيسلندا التاريخية. ولكن ترى كان هوبز محقًا فيما يقوله عن الكراهية؟ هل تسعى الكراهية للقتل كما يقول؟ ألا تستطيع أن ترضى تماما بالتسبب فى إيلام الآخر طول عمره وبلا نهاية؟ الواقع أن صاحب الكراهية قد تكون حاجته إلى من يكرهه أكبر من حاجة الغاضب إلى من

غضب منه. فإن هويتنا ذاتها كثيراً ما تعتمد اعتماداً وثيقًا على من نعادى ومن نكره، بقدر ما تعتمد على من نحب؛ وليس من النادر أن يكون هؤلاء وهؤلاء نفس الأشخاص(٣١) .

وتتمثل إحدى المشكلات في أن العدو لايستطيع أن يقدم لنا سوى 'عمره' فقط، وعُمْرٌ واحدٌ 'صغير' قد لا يكفى لإشباع الجوع أو العطش الذى يمثل دافع المنتقم إذا كان رضاه يعتمد على الإشباع، وقد لا يكفى 'لتصريف' طاقة الكراهية أو الغضب إذا كان رضاه يعتمد على 'التصريف' . فمثل هذا المنتقم لا يريد أن يقتل عدوه فحسب، بل يريد أن يواصل قتله مراراً. فالموت مرةً واحدةً لا يكفى. كيف نعجب إذن من أن اليونان كانوا يواصلون طعن الأعداء وجَرَّ جثثهم والتمثيل بها. واسمع أيضًا قول عطيل: "لو كان للْعَبْدِ الحَقِيرِ أَرْبَعُونَ أَلْفَ روحْ!/ إزْهَاقُ روحٍ واحدهْ .. أمْرٌ هزيلٌ لا يُنَاسِبُ انتقامى" (٣/٣/٤٤٩ - ٤٥٠) ويقول فيما بعد: "لو كان له أعمارٌ فى عَدَدِ الشَّعْرِ برأْسِهْ/ لا زْدَرَدَ الثأْرُ الأكبرُ تلكَ الأعمارَ جَميعًا!" (٥/٢/٧٦ - ٧٧) ولكن عطيل لم يكن واثقًا إن كان من الأفضل جعل القتل، ولو مرة واحدة، عملاً مديداً بطيئًا لا يسير فى خط مستقيم: "أَوَدُّ أنْ أَقْضِىَ تِسْعَ سنواتٍ فى قَتْلِهْ" (٤/١/١٧٤). أى إن قتل عدوك لا يأتيك بما يكفيك من الرضى، وعدم قتله لن يرضيك أيضًا. فأنت تريد أن تدمر كيانه، وأن تبعثه حيًّا حتى تدمره من جديد، حتى تفرض على عدوك صورة جثته نفسها. ومع ذلك فإن الرغبة فى إرجاع العدو إلى الحياة حتى تقتله مرات متتالية يمكنها أن تصبح، بتعديل بسيط، موضوعًا لفيلم من أفلام الرعب، ففى مثل هذا الفيلم نرى أنك كلما قتلت جيسون أو مايكل أو فريدى فسوف يعود فى مشاهد لاحقة لمطاردتك فتقتله من جديد. وليس فى هذا مصدر رضى، بل كابوس من الأحداث المتكررة أبداً، ودون أن تقتصر على السينما.

ومـا يُرضى المشـاهدين قـد لا يرضى المنتـقم فى جمـيع الأحـوال، فالمشاهدون قد يجدون متعة شبه كاملة فيما يشاهدونه، بخلاف المنتقم. كما إنهم يجدون الأمر يسيرًا فهم يجلسون فى مقاعد آمنة بين الجمهور أو أمام شاشة التليفزيون، وقد يتحرقون شوقًا للمزيد مما لا يراه المعرضون للخطر ملائمًا. فالواقع أن رغبة المنتقم فى إحكام انتقامه يتحكم فيها ويَحُدُّ منها أن عليه أن يتحمل بنفسه أعباء ذلك الجهد الجهيد. والمذكراتُ الصادرةُ عن الحرب العالمية الأولى، مثلاً، تشير مرارًا إلى أن الكراهية التى كان يكنها الجنود المرابطون فى الخنادق لنظرائهم فى الخندق المعادى قد تكون أقل شدة من الكراهية التى يكنها المقيمون فى الوطن لهم ، بل وأقل شدة مما كانوا يكنونه من كراهية للمقيمين فى الوطن الذين كانوا يتمتعون بالأمان والدفء، والذين كان من المفترض أن يحارب الجنود من أجلهم.

والمنتقم يخضع فى أعماله الثأرية لقيود تتمثل فى التزامه بعدم المساس بالشرعية، أى بأنه يلتزم فى عمله بحدود تضمن عدم انتمائه إلى الأشرار على الأقل، وإن لم تجعله من الأخيار. ونجد هنا مفارقة صغيرة، إذ لابد أن يفعل المنتقم أقل مما يريد منه المشاهدون أن يفعل وإلا فَقَدَ تعاطف الجمهور مع قضيته. وعلى الجمهور أن يشبع جوعه من خلال ذلك العدد الذى لا يحصى من زبانية الشرير، والذين يتميزون بعجزهم عن إصابة أى هدف بأسلحتهم، وبفائدتهم للفيلم ما داموا يتساقطون بالعشرات قتلى رصاص 'الأخيار' الذين يتفوقون فى إصابة الأهداف ! بل إننا نرى فى أفلام الرعب الخاصة بجيسون وفريدى ومايكل أن البطلة تريد فى المقام الأول أن تنقذ نفسها، أن تخرج وهى فى قيد الحياة، ولا تريد إلا عَرَضًا قتل المجرم. وأما مُشاهدُ الفيلم فهو يريد منها أن تدمر الذى عَذَّبها بأبشع وأفظع الصور الممكنة.

لو وُجد فى الدنيا الرضى الكامل، فنحن نتوقع أن يضع نهاية لكل شىء. ولكننا لا نعرف حتى كيف نتصور الكمال: فما يريده غضبنا قد لا تريده كراهيتنا. بل إن إدراكنا للعدالة يحد من ثقتنا فيما نريد من الضحية أن يظنه فيما نوشك أن نفعله به، أى إننا غير واثقين من مدى اعتماد هذا الفعل علينا، ومدى اعتماده على رغبات الآخرين، أو على التوقعات التى أقامتها الثقافة، وهى التوقعات التى لا يبدو أننا سوف ننجح فى تحقيقها أبدًا، أو سوف نشعر فى يوم ما بأنها على حق إذا حدث أن حققناها. لماذا نفترض أن الثأر يختلف عن الجنس؟ إن الاعتبارات العملية هى التى تتغلب فى النهاية. فأنت تقوم بواجبك أو تُعَرِّضُ نفسك للسخرية إذا لم تقم به. أو قد تختار التشبه بالرواقيين فتتحمل السخرية دون أن تطرف عينك.

فلنعد الآن إلى مانى وهو يقف فوق ليتل بيل:

بيل: لا أستحق هذا، أن أموت هكذا. كنت أبنى منزلاً.

مانى: الاستحقاق لا علاقة له به بالموضوع.

بيل: سوف ألقاك فى جهنم يا وليم مانى

إننا لا نجد حتى فى نهاية الفيلم ما يعتبر 'إغلاقًا' حقيقيًّا للملف، وإن كان من الصعب أن نجد فيلمًا له نهاية مناسبة وقوية أكثر من فيلم لم يُصفح عنه. فالخلاف لا يزال قائمًا حول تحقيق التوازن فى النهاية. إذ يزعم بيل أن رغبته فى إتمام بناء منزله يجب إدراجها فى الحساب. وهو يرفض أن يقبل أن نهاية الفيلم تمثل حَلاً نهائيًّا. وهو يعد مانى بأن يواصل نزاعه معه فى الحياة الأخرى. بل إن مانى نفسه ليس واثقًا أن الأمر قد انتهى فى هذه الدنيا، ناهيك بالآخرة. وهكذا فلابد له أن يهتف بتهديداته فى تلك الليلة العاصفة لإرهاب أى فرد يفكر فى مواصلة

النزاع واستمرار قصة الفيلم. وماني يخرج على متن جواده من المدينة وهو يتوعد بالعودة، مثل چيسون أو فريدى، إذا أساء هؤلاء الناس معاملة العاهرات أو لم يدفنوا نيد الدفن الصحيح. فالمرء لا يثق مطلقًا فى عالم الثأر إن كانت النهاية هى النهاية، إلا إذا لم يبق فى قيد الحياة من يقص القصة. وكما سبق أن أشرت، بلغ من حرص مانى أن قرر الاختفاء فى مجاهل الغرب النائية خشية أن يبرز من لم يعمل حسابه فيطلب الثأر لمقتل بيل.

وقول مانى "الاستحقاق لا علاقة له بالموضوع" يبتعد بقصة الثأر كلها عن فكرة الدَّيْن وتسديد الدين. ولكن ذلك ليس مقصده، فهو يحرص على إطلاع بيل على سبب موته الوشيك: "جزاءً على ما فعلته بنيد". القضية تدور كلها حول سداد الديون. ومانى يرى أن "الاستحقاق" لا علاقة له بالموضوع لأنه يعرف أنه لو كان الفيلم قد بدأ فى فترة سابقة، فى الوقت الذى كان مانى يقتل فيه النساء والأطفال، لكان ليتل بيل هو المنتقم الذى يطارد الشرير مانى. وإذن فإن الموقع الذى نختاره لبداية القصة يحدد من الدائن ومن المدين. والاستحقاق دالة من دوال القرار التعسفى الخاص ببدء تشغيل الكاميرا، أو الخاص بالحالة التى تبين فى البداية وجود التوازن.

وتتمثل عبقرية هذا الفيلم فى أنه يصفح عن العيوب التى تشوب ما يسمى بالثأر الكامل بل واستحالته، حتى وهو يعرف أنه لا يمكن أن ينتهى نهاية مُرْضيةً إلا بثأر الدم. وتخيل معى مدى ما كان يمكن أن يصيب القصة من تَرَهُّلٍ وبهرجة لو أن مانى تأثر بتوبة بيل وندمه فقرر أن يعانقه ويصالحه - كان سيخرجُ لنا فيلم جماهيرى مبتذل عنوانه صُفِح عنه! لاشك أن الثأر ليس كاملاً، وإن كان يصعب عدم التأثر به، ومقدار الرضى الذى يأتى به يفوق بمراحل ما كان يمكن أن يأتى به عدم

الثأر على الإطلاق. ومانى ليس هاملت الذى قال هازليت عنه "ولما رأى أنه لن يستطيع أن يأتى بثأر كامل يحقق أرقى مفهوم تمكنت رغبته من تصويره، فإنه يمتنع عن الثأر تماماً" ولنا أن نجد لوناً خاصاً من الرضى فى ذكاء الفيلم الذى يعرف أن قصة الثأر، مهما يتسبب غموض الثأر فيها من قلق، لابد أن تنتهى بالثأر. بل إن هاملت نفسه يتبين فى النهاية أن عليه أن يقبل ما يفرضه عليه الدور الذى يقوم به فى مسرحية ثأرية، على الرغم من محاولة مقاومته.

وإذا كان الفن والفلسفة يكابدان هذه المكابدة فى تحقيق الثأر الذى يأتى بالرضا الكامل، فينبغى لنا أن نحيى عبقرية القضاة، والمحكَّمين، والحكماء الذين يستطيعون فى عالم الواقع الفعلى استبدال غايات الكفاية بغايات الرضى، وكذلك المنتقمين الذين يقومون بواجبهم وحسب. ولهذا فمن المهم إلى أقصى حد أن نسمح بمساحة تتيح حرية الحركة فى فكرة التوازن والتعادل: فذلك يسمح لفكرة الحسم النهائى بأن تتجاوز كونها مجرد أمل، أو خداعاً معقداً للنفس من الزاوية الثقافية. لم يكن كل عمل من أعمال العنف يؤدى إلى حلقة لا تنتهى من الرد عليه بمثله. كان القضاة يكفلون ذلك، وكان المشاركون الأساسيون يقبلون أحياناً تصور تحقيق الاتزان "التقريبى".

الفصل الحادى عشر

11

مقارنة القيم ولعبة تحديد المراتب

بدأنا بميزان العدالة ثم عدنا إليه عندما رفعه شيلوك فى يده ليزن 'الغرامة' التى حُقَّتْ له (وهى رطل من لحم أنطونيو)، ولم تبتعد مناقشتنا فى أى لحظة ابتعادًا كبيرًا عن تسويةِ الحساباتِ، وتحديدِ أسعارِ الأخطاءِ وقيمةِ الديونِ التى أصبح الشخص يدين بها والإلتزاماتِ الملقاةِ على كاهله. وفكرةُ التعادلِ، أو استعادة التوازن، وهى الفكرة الجوهرية فى مفهوم العدالة، تستلزم القياس. وهذه الاستعارات تفرض نفسها فى كل موقع. فإقامة العدل يُعَبَّر عنها بالإنجليزية بتعبير (to mete out) والفعل هنا هو الكلمة المستخدمة فى اللغات الجرمانية للقياس. وتعبير "صاع بصاع" ليس سوى أسلوب آخر للتعبير عن قانون القصاص، وذلك بتجريد الفكرة من الإشارة الجسدية فى الكتاب المقدس إلى العيون والأسنان، ثم تعميمها. ومفهوم القصاص لا يفقد أى قدر من نُذُر 'السوء' فى هذا التعميم، بل إنه يوحى بأساليب ما تفتأ تزداد تهذيبًا بفكرة إعادة التوازن.

وكانت العدالة تتطلب القياس والكيْل بما يلائم الحالة، ولكن الملاءمة كانت تعنى قبول قدر معين من التجاوز لأسباب عملية. فلقد تطرفت بورشيا فى التزام الدقة وتعمدت التركيز على الصغائر صراحة لحرمان شخص ما من العدالة. وهكذا فإن 'التجاوز' اسم يشترك مع الصفة المشتقة من الفعل فى معانيها العديدة. فقولك بالإنجليزية **"rough justice"** وهو مصطلح شائع يدل على العقاب الصارم الذى عادة ما يكون 'تقريبيًا' وهو يعنى هنا الثأر غير الرسمى المُنْصَبَّ على الجسد، وهذه العدالة صارمة لأنها تبغى الألم والخوف والدم باعتبار ذلك جزءًا من الدَّيْن المُسَدَّد، والصرامةُ هنا تفيد عدالة الوسيلة وعدالة الغاية معًا. ولكن العدالة كانت تعنى أيضًا أن الإصابة "التقريبية" فى الحكم، وهى من معانى الصفة المذكورة، كانت توازى الإصابة فى الحكم ببساطة ويسر

وحسب، لأنه لو تحقق مطلب الدقة المفرطة لكان من الممكن أن يؤدى إلى القسوة 'المنحرفة' أو الضالة، أو إلى الشلل إزاء ما يكاد يمثل استحالة تلبية مطلب الدقة المفرطة إلى حد التطرف.

مبادئ مقارنة القيم، أو ماذا يقلق أعداء الموازنة والمقايسة

أُثيرت ضجةٌ فى الفترة من أواخر الثمانينيات حتى أواخر التسعينيات حول قضية إمكان موازاة مقاييس القيم أو مقارنتها، وكان معظم المشاركين فيها من الفلاسفة أو من أساتذة القانون ذوى الميول الفلسفية. وكان من بين الفلاسفة الذين قدموا أهم مساهمة فى هذه

المناظرة عددٌ غير قليل من الأساتذة الذين عملوا بالتدريس بعض الوقت فى كليات الحقوق. وعلى الرغم من أن القضية المطروحة على وجه الدقة كانت تتفاوت من كاتب إلى كاتب، فإن جوهر النزاع كان يقوم على التعارض بين مجموعتين. أما الأولى فتعتقد أن القيم أو البضائع المهمة لا يمكن مقارنة بعضها بالبعض أو قياس بعضها بالبعض، فهم يقولون إن كل قيمة لها مزاياها الخاصة، وهكذا فلن يساعدنا المنطق فى الحكم بامتياز قيمة على غيرها (وسوف أشير إلى دعاة هذا الرأى باسم أهل التفاح والبرتقال).

وأما أفراد الفريق الثانى فيعتقدون أنه يمكن إقامة الخيارات المنطقية بين القيم بتحديد مراتبها وفقًا لمعيار ما، أى بمقارنة بعضها بالبعض. ولكن ترى أى اسم ميسر يمكننى إطلاقه عليهم؟ لا أجد اسمًا يطرح نفسه. إذا أشرت إليهم باسم 'دعاة المقارنة' كنت غشاشًا مادمت أستعمل مصطلحًا علميًا متخصصًا فى مقابل أسماء الفاكهة الشائعة. (وأنت ترى أننا نستطيع إجراء مقارنة حتى بين كلمة 'تفاحة' وتعبير دعاة المقارنة) وإذا أشرت إليهم بتعبير 'القائلين بأن كل شىء له ثمن، كنت أظلمهم بهذا التعبير السلبى، بل وغير الدقيق – كما سنرى – لأنه قد يوحى أولاً بأن المال هو المقياس الأوحد أو الأفضل أو المتاح دائمًا لإجراء هذه المقارنات، وقد يوحى ثانيًا بأننا نحتاج إلى مصطلحات أدق من الصفات المقبولة والمعقولة فى تحديد المراتب، كالقول بأن شيئًا ما أفضلُ أو مساوٍ أو أسوأُ من سواه، وأن هذه المصطلحات لازمة لإقامة القياسات أو المقارنات. ولما كان كلا هذين فاسدًا فإننى مضطر إلى استخدام 'دعاة المقارنة أو المقايسة' .

يقول 'أهل التفاح والبرتقال' إن قيمة نزهة على الأقدام فى الحديقة لا يمكن إجراء قياس بينها وبين قراءة رواية كتبها الروائى ترولوب، ولا

بين قيمة حياة عازف الكلارينيت وقيمة حياة أحد المحامين (ويرجع فضل إشاعة هذا المثال فى الدراسات المذكورة إلى جوزيف راز). فالمنطق لا يستطيع حسم الأمر، وإن كان البعض يقيمون حجة قوية إلى حد كبير على أننا لو أقمنا الخيار بمزيد من التفاصيل فلابد أن يحسمه المنطق.

لقد تضاءلت قوة هذه المناظرة الآن لكننى أود مع ذلك أن أضيف عددًا من الحُجَجِ التى تساند القائلين بإمكان الموازنة والمقارنة فى هذا الفصل والفصل التالى، أساسًا بلفت الأنظار إلى ما لدينا من دوافع عميقة على تحديد مراتب الأشياء ومقارنة بعضها بالبعض، من لاعبى الكرة إلى قدامى الأحبة. وأريد أن أضيف إلى الحجج التى سبق طرحها فى هذه المناظرات القوة 'ذات الدلالة' للمادة المستقاة من العصور التى سبقت العصر الحديث، وهى المادة التى أعرفها خير المعرفة. لقد دأبت ثقافات القصاص، ثقافات الخصومة والثأر، على عقد المقارنات الصعبة بلا انقطاع، إذ كان الناس يعرفون أن عليهم أن يبرروا اختياراتهم للآخرين وإلا تعرضوا لزيادة كبيرة فى المخاطرة بفقدان أرواحهم أو أطرافهم، ولم يكن ثمة سبيل إلى تجنب المبادلات المعقدة، خصوصًا فى القضايا ذات الأهمية الاجتماعية والأخلاقية، فى عالم الشرف والخصومات. كانت ثقافات الشرف تقضى بتقييم الأفعال (بل والكيانات الفردية نفسها) من زاوية الشرف. لم يكن ذلك يسيرًا، لكن صعوبته لم تمنعهم عنه.

إن الكيْل والقياس، والقانون والعدالة، تعتمد – إلى اليوم، وإن كانت تعتمد بوضوحٍ أكبر آنذاك – على الموازنة بين ما يبدو لأول وهلة تفاحًا فى مقابل البرتقال، مثل مقارنتك بى، أو مقارنة عينى بيدك، أو مقارنة شرفى ببقرتك، أو مقارنة ابنتى بالحوت الذى نجحت فى اصطياده، بل حتى مقارنة إيمانى الدينى بإيمانك الدينى، على نحو ما حدث عندما

أعلنت أيسلندا رسميًا نبذ الوثنية فى عام ١٠٠٠ وتحولت إلى المسيحية من خلال عرض القضية على حَكَم يدعى ثورجير لاستصدار قرار فيها. إذ كان قراره يتسم بالذكاء فى إجراء المبادلات، وفى الأسباب التى جاء بها لتبريره. لقد أجرى موازنة بين الأمر الجديد بضرورة التعميد وإعلان اعتناق الدين المسيحى، وهو ما نفذه قراره، وبين مواصلة الحق فى تعرية الأطفال، وأكل لحم الخيل، وتقديم القرابين للأرباب القديمة سرًا. أى إن ثورجير اخترع التمييز بين العام والخاص حتى يتمكن من إجراء المبادلات اللازمة، ولم يتناول أىَّ سببٍ من أسبابه صدق العقيدتين المتنافستين. وهكذا كان هؤلاء الناس يجيدون وضع الحلول الوسط المعقدة، وهى التى تتطلب التبادل فيما بين أشياء كثيرًا ما نرى استحالة مقارنة بعضها بالبعض.

وأظن أن أهل 'التفاح والبرتقال' فى هذه المناظرات الأخيرة - وأقول، بالمناسبة إن عددهم كان يفوق دعاة المقارنة بفارق كبير فى الندوات ومجموعات المقالات المخصصة للموضوع - لم يكن دافعهم إيمانهم العميق باستحالة المقارنة والقياس بقدر ما كانوا يخضعون لالتزامات سياسية سابقة واعتبارات 'الذوق' ، وكانوا يرون أن هذه وتلك تتعرض للخطر إذا أُخضعت لأشكال معينة من تحليلات التكلفة والفائدة وبعضهم يخشى أن مذهب المقارنة يعرض التعددية الليبرالية للخطر. وكان البعض الآخر مغتاظًا من غَلَبَةِ نوع معين من الكتابات الاقتصادية، التى كانت كثيرًا ما تخدم المحافظين السياسيين من دعاة اقتصاد السوق، وكان معظمهم من بين الملتزمين بحركة القانون والاقتصاد، التى ازدهرت فى كليات الحقوق التى يعمل فيها الكثيرون من أهل التفاح والبرتقال.

ولا أظن أنهم ملومون على غضبهم من الاقتصاديين الذين يستبعدون

ببساطة كل ما هو طريف ومعقد وساخر فى الدوافع البشرية، ويستخدمون نظرية 'مسطحة' ، تقوم على اعتبار الدوافع حوافز عقلانية تستند إلى المصلحة الذاتية، فى "شرحهم" – دون استحياء أو تواضع – لجميع جوانب الحياة النفسية والاجتماعية والأخلاقية بلا استثناء، ويوصون بانتهاج سياسات معينة على أساس أمثال هذه "الشروح" المبالغ فى تبسيطها. وقد أدى ضيقى الشخصى بهذه النزعة الاقتصادية 'المبسطة' إلى تشجيع موقف أهل التفاح والبرتقال، على الأقل فى حدود مضايقته للاقتصاديين، حتى سمعت صوتًا رقيقًا لطيفًا يقول "ماذا عسى 'سكاربهيدين' أن يقول فى هذا؟" (وسكاربهيدين هو أقرب شخصيات الحكايات التاريخية الأيسلندية إلى قلبى، بل أحب شخصية إلىَّ فى الآداب البطولية جمعاء).

وتثار عدة قضايا فى هذه الآداب، وهى قضايا مباشرةٌ شكلاً، وإن لم تكن مباشرةً عاطفيًا وروحيًا فى جميع الأحوال وأولاها التساؤل الأكبر عن إمكان مقارنة القيم أو مقايستها. وثانيتها التساؤل عن صحة إجراء المقارنة، لو كان من الممكن إجراؤها ومدى اتفاق ذلك مع الأخلاق وثالثتها تأتى بالدولارات ومبادلات السوق، فحتى لو كان تحديد مراتب القيم ممكنًا ويتفق مع الأخلاق، فهل يمكن تحديد هذه المراتب مقدرة بوحدات دولارية، وإذا كان ممكنًا فهل هو أخلاقى؟ ومن لوازم تحديد المراتب ماليًا تنشأ مسألة قد أعتبرها القضية الرابعة: فهل ينبغى السماح بتبادل أو بمبادلة هذه الأشياء فى السوق لقاء دولارات، أم علينا أن نجعلها ثابتة لا يمكن التصرف فيها، بحيث يمتنع تسويقها؟

ونقول بعبارة أخرى: قد يكون أحدنا من المؤمنين بأن كل شىء له ثمن، لكنه سوف يستبشع القول بضرورة البغاء والاتِّجار باللحم البشرى، ومثل هذا الشخص يستطيع أن يقول، دون أى تناقض، إنه

يجب حظر أمثال هذه المبيعات بل إن أنصار السوق أنفسهم قد يرون أن السوق يخطىء أحيانًا. وسوف يُقر شخصٌ أحيانًا بوقوع حالات ما يسمى بانهيار السوق، خصوصًا إذا أعلنت شركة أمازون للكتب على الإنترنت أن كتابه الذى ضمن ثباته فى منصبه الجامعى، وما يقال من أنه يؤهله للحصول على جائزة نوبل، لا يحتل سوى المركز رقم ٤٧٨٨٤٦٤ فى قائمة "أعلى المبيعات" بعد يومين من شراء والدته لثلاث نسخ من الكتاب!

لكنه إذا كان داعية السوق الحرة يجد أن عواطفه ومشاعره تتناقض أحيانًا مع معتقداته المعلنة، فقد يجد أهل التفاح والبرتقال أنفسهم فى نفس الموقف. وهكذا فإن الالتزام بعدم إمكان مقايسة القيم لا يمنع المستمسكين بذلك، فيما يبدو، من اتخاذ مواقف سياسية وأخلاقية قوية والدفاع العقلانى عنها لاعتقادهم أنها أسمى من المواقف التى يرفضونها. وأهل التفاح والبرتقال يقولون إن دافعهم هو الحرص على التعددية الثقافية، ولكنهم فى حدود ذلك يضعون حَدًا لا يتجاوزونه إلى بعض الثقافات، بمعنى أنهم لا يأخذون بالنسبية إلى أقصى حدودها. فعلى كل ثقافة أن تفى بما يسميه چوزيف راز 'معايير التأهل'، وهى التى يمكن البت فيها عقلانيًا: أى الثقافات الصالحة للانضمام إلى الفريق، ولنا هنا أن نرد عليهم قائلين "أفلا تقولون إن كلا منها صالحة بأسلوبها الخاص؟".

لا أتصور أن راز أو إليزابيث أندرسون - أقوى وأذكى دعاة استحالة شتى ضروب المقايسة والمقارنة - سوف يريان أن ثقافة طالبان فى أفغانستان مجرد ثقافة أخرى تمتنع مقارنتها من حيث القيمة الجوهرية بالديمقراطية الليبرالية. ولن يشق على أيهما أن يثبت أنها تمثل نظامًا أخلاقيًا معيبًا، وأنها أسوأ، من حيث المساهمة فى ازدهار

الإنسانية، من أى عدد من الترتيبات الاجتماعية والأخلاقية الأخرى الممكنة. ولن يصعب عليهما أن يثبتا لى سبب تدنى منزلة ثقافة الشرف والثأر، التى أبدى بها إعجابًا شديدًا، عن منزلة الليبرالية الديمقراطية.

وإليزابيث أندرسون لا تكاد تطيق ثقافة الشرف، أساسًا لأن أهلها يؤمنون إيمانًا شديدًا بالمقايسة والمقارنة. فإن إصرارهم على تحديد القيم النسبية للأشخاص، مثل مبدأ دفع الدية نفسه، يجده أهل التفاح والبرتقال معيبًا، فقياس الأرواح بالدولارات معيب أخلاقيًا، وإن كان أبناء هذه الثقافة، مثل معظمنا نحن، قد قبلوا أن يقتصر تطبيق هذه القياسات على مجالات مقيدة. فعلى سبيل المثال، نجدهم يقبلون أن التأمين على الحياة لم يعد يثير القضايا الأخلاقية الخطيرة التى كان يثيرها فى القرن التاسع عشر، وكان معارضوه آنذاك يدعون إلى حظره قانونًا، باعتباره لا يزيد على كونه دية قتيل.

وتشيع بيننا نحن الأكاديميين صورة مخففة من ثقافة الشرف. وتمثل المكانة – أى المنزلة التى يشغلها الفرد بناءً على تقدير أقرانه – جانبًا كبيرًا من هذه اللعبة . والطلب الخالص للمعرفة لا يمثل إلا دافعًا عارضًا، باستثناء أشد الباحثين حَمَاسًا ودَأَبًا. والمرء ينشد بعض الإقرار بمنزلته، وإن لم ينشده بشدة، ولنقل إن زيادة تقديره عن تقدير زملائه ولو بشعرة واحدة تكفى. والأدعى إلى القلق أن يتخذ التعبير عن هذا التقدير أحيانًا شكل الدولارات، على ما يعيب ذلك. وقد تتمثل العُملة فى أحيان أخرى فى حجم المكتب المخصص لك، وفى عدد ونوعية محاضراتك الخارجية وفى شعبيتك بين الطلاب، وفى مدى الاهتمام، وفى أشياء أخرى أتفه من أن يصرح المرء بها لخاصته ناهيك بإعلانها على الملأ.

دعونا نركز الآن على الدولارات. ولا يعنى ذلك أن الأجر الشهرى أو الراتب أوضح مقياس لما يسميه الاقتصاديون قيمتك السوقية؛ فذلك أسلوب فى النظر أهزل وأسخف من أن يعتد به. والأنسب أن يُعتبر راتبُك ديتَك، فهو رقم يشير إلى منزلتك. والراتب ليس من الأمور الخصوصية فى الجامعات العامة. وجدول المرتبات لا يختزل المنزلة فى دولارات، بل قل إن الدولارات تستخدم رغمًا عنها فى الكشف عن المنزلة وما يكتنفها من غموض. ولقد حدث أن قام بعض عمداء الكليات الحقراء بزيادة مرتب أحد الزملاء ١٠٠ دولار عن زميل له كان يتقاضى نفس المرتب، حتى يدخل السرور المفرط على قلب الأول، والخزى المفرط للثانى. والواضح إذن أن الدولارات المائة – ولا أظننى بحاجة إلى تفصيل القول – لا تؤدى عمل المال فى هذه الحالة، على الإطلاق. ويدرك أهل التفاح والبرتقال، إلى حد أبعد كثيرًا مما يدرك الاقتصاديون، أن النقود قد تكون فى أحيان كثيرة أكثر من نقود.

أفلن يتحسن حال العالم إذا استطعنا النجاة من قبضة هذا الاقتصاد الأخلاقى التنافسى المرهق الذى كثيرًا ما يَفُتُّ فى العضد؟ أقول إننى أرجو حظًا حسنًا لمن يحاول ذلك، فمن المحال تجنب الحكم على نوعية عمل المرء ومكانه، ونوعية عمل "أقرانه" – إذا استخدمنا مصطلحًا مثقلاً بالدلالات – وأماكنهم، بل إننا حتى إذا انتقلنا إلى جدول رواتب يعتمد على الأقدمية المطلقة، فسوف تقوم عملة أخرى بمهمة البت فيمن سوف يحتقر من. وهذه هى المشكلة على وجه الدقة. إذ يبدو أن أحد الدوافع العميقة التى تدفع أهل التفاح والبرتقال، لا يساهم كثيرًا فى تحديد مراتب القيم فى ذاتها، فالواقع أن ذلك عادة ما يؤدى إلى تحديد مراتب الناس لا القيم. وهم فى الأغلب الأعم من المؤمنين المخلصين، مثلى، بفضائل الأخذ بصورة متينة من صور المساواة –

المساواة السياسية قطعًا، ولكن أيضًا درجة أكبر من المساواة فى توزيع البضائع - وإن كانت الرقابة على أى مساواة جديرة بهذا الاسم تستلزم المقايسة والمقارنة للتأكد من أن البعض لا يحصلون على أكثر من نصيبهم العادل.

ومع ذلك فمن الغريب، كما سبق أن أشرت، أن مجتمعات الشرف التى يكن لها أهل التفاح والبرتقال كراهية شديدة، كانت تتطلب وتقضى بتطبيق المساواة بقوة. فالشرف لعبة يلعبها أشخاص من المفهوم أنهم ينتمون إلى المنظومة نفسها تقريبًا. والناس فى كنف ثقافات الشرف يمارسون مراقبة دقيقة للآخرين الذين قد يتضخمون إلى الحد الذى ينفى انتماءهم إلى نفس الملعب، وهكذا فالناس يستخدمون شتى آليات 'التسوية' حتى يعود هؤلاء إلى أحجامهم الطبيعية. وفى هذه المجتمعات يضطلع القيل والقال المشبع بالحسد، إلى جانب السخرية، بدور مهم، فإذا لم يفلح ذلك، فقد يستخدم الناس أساليب أشد وأقسى، كالقتل والنفى. ومع ذلك، فعلى الطرف الآخر، لا يريد المجتمع لهؤلاء أن ينالوا من الاحتقار ما يُخرجهم من الملعب تمامًا، وهو ما يفسر لجوء المجتمع إلى دمغ المتخاذل بالخزى حتى يشد أزره ويستقيم ويتمكن من مواصلة اللعب.

وأهل التفاح والبرتقال يشمئزون أيضًا من الطابع السوقىِّ المبتذل لتحديد المراتب بالمال أو النقود، فإذا كان لابد من تحديد المراتب فلنجد لها عملة أرفع ذوقًا. ولنا أن نستعيض عن الدولارات فى تحديد مراتب القيم بمدى مساهمتها الإيجابية فى تحقيق الكرامة، أو حتى بمجرد نجاحها فى التعبير عن الالتزام بالكرامة الإنسانية. ولكن ذلك لا يفعل سوى إعادة 'كتابة' لعبة تحديد المراتب كلها بأسلوب آخر (وإن كان قطعًا يتحاشى تحديد قيمة نقدية لها بالدولارات). كيف نقطع بأن أحد

المواقف يعبر عن الكرامة الإنسانية أكثر من سواه؟ ما الذى سوف تُكتب له الغلبة من بين شتى تفسيرات قرار من قرارات الكونجرس، أو إحدى العادات الاجتماعية أو الممارسات الدينية؟ لماذا يختار أهل التفاح والبرتقال اتخاذ موقف سياسى معين بدلاً من سواه وكيف يتوصلون إلى هذا القرار؟ إنهم لا يتوصلون إليه بالقرعة. ومن المحال أن يبدوا استعدادهم للاعتراف بأن تلك المواقف تمثل ما يفضلونه وحسب، وإن استحال تبريرها عقلانيًا، حتى بإزاء عدد أصغر من الخيارات التى يعتبرونها صالحة من الزاوية العقلانية. وهم يعتقدون أن التزاماتهم الأخلاقية والسياسية لها ما يبررها، وحريٌّ بهم أن يعتقدوا ذلك.

وبتعبير آخر، لا يجد أهل التفاح والبرتقال حرجًا فى تحديد المراتب، وفى اتخاذ مواقف سياسية يدافعون عنها باعتبارها أفضل من بدائلها، ومحاولة إقناع الآخرين بأنهم على صواب. بل إن مناهضتهم للمقايسة والموازنة تعتبر فى ذاتها موقفًا أخلاقيًا فى بعض الصور التى تُقدم إلينا بها، لا مجرد موقف شكلى بشأن حدود اتخاذ القرارات العقلانية. ولكن المرء يستشعر أيضًا أن موقفهم موقف جمالىٌّ إلى نفس الدرجة، فى حدود قدرتنا على التمييز بين ما هو أخلاقى وما هو جمالى. وفى أغلب الحالات نجد أن ما يغضبهم هو الحديث عن المال، أو الاختزال المطلق لكل شىء كيما يتحول إلى دولارات، واعتبار الدولار وحدة قياس جميع القيم، وهم يقولون، مُحقِّين، إن هذا الكلام السوقى يُغَلِّظ من طبع البشر بصورة خطيرة. أى إن لغة المبادلات التى يستخدمها الاقتصاديون هى التى تضايقهم وتغيظهم، بما فيها من رسوم بيانية صماء. وهم يعتقدون أنها تُعَرِّى بل وتخلق بلادة الحس إزاء قيم مقدسة معينة، ويشعرون أن عرض كل شىء للبيع، وكل شىء للمبادلة بغيره، لا يقل خَدْشًا للشعور حين يأتى على أفواه الأكاديميين والمتخصصين فى السياسات عنه حين

يأتى على أفواه باعة زيت الثعابين.

والواقع أن هذا الموقف من المواقف القليلة التى يحتمل أن يجد الأكاديميون من ذوى الآراء الليبرالية اليسارية أنهم يمثلون الأغلبية فيه، وأنهم يتمتعون فيه بدعم ثابت من 'الدول الحمراء' . ونستطيع أن نجد مبررات بالغة القوة للضيق ببعض جوانب 'الوعظ' الاقتصادى الذى يجرى دون استحياء فى أقسام الاقتصاد بالجامعات وفى كليات الحقوق. فالبعض يدهش من موقف الاقتصاديين الذين يبدون سعادة صريحة فى الاستخفاف بالفشل الذريع الذى تُمنى به نظرياتهم عن الدوافع البشرية، ويواصلون تدريب طلابهم على التصرف وفقًا لما تقضى به النظرية الاقتصادية. وهكذا نرى الطلاب الذين كانوا يشترون المشروبات المنعشة ويمارسون التفكه واللهو هانئين، ويهمهم مشاركة زملائهم لهوهم، وقد أصبحوا مدربين على حساب المزايا التى سوف تعود عليهم ويسعون فى طلبها، والنظر فيما يستطيعون الفوز به أى الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب فى أى مبادلة يستطيعون إقناع الآخرين بالموافقة عليها: إنه عالم أسواق ومبادلات، ومساومات فى سبيل أفضل الصفقات، و'مخادعات' ، ومخاوف الخسارة. والمُعَلِّم فى كلية الحقوق يشهد النتائج. إذ إن طلابى من ذوى الخلفية العلمية فى الاقتصاد والعلوم السياسية أو التجارية سوف يقولون بلا حياء إن تقسيم غنيمة ما بنسبة ٩٠ – ١٠ فى لعبة المساومة إذا انعدمت الخيارات الأخرى تقسيم عقلانى للطرفين لأنه أفضل من الخروج صفر اليدين من الغنيمة. ولن يدهش من ذلك إلا رجل الاقتصاد، وقد يرفض هذا التقسيم لأنه غير عقلانى، قائلاً إن على من تعرض عليه نسبة ١٠ فى المائة من الغنيمة أن يرفض ذلك غاضبًا، وأن يفضل 'الصفر' كثيرًا.

وأصحاب البرج العاجى يتمتعون بالاطمئنان والرضى البالغ عن

ذواتهم إلى الحد الذى يجعل كل من ينحو نحوهم يعرض نفسه لخطر 'الضرب المبرح' ! وأنت لا تستطيع القول بهذا فى عالم القصاص إلا إذا كان الحق أو القوة فى جانبك، ولكن عليك أن تثق فى وجود أحدهما فى صفك، والواقع أنه من الأسلم لك فى الأجل الطويل أن تستند إلى الحق لا إلى القوة، ذلك أن الأقوياء أنفسهم لابد لهم أن يعتمدوا على نوايا الآخرين الطيبة حتى يستطيعوا أن يغمضوا عيونهم وينامو دون أن يُقتلوا فى الفراش، مثلما قُتل البعض فى الواقع. ودارسو التجارة لديهم إجابة: سوف يقولون إن هؤلاء الأولاد وقفوا عند حدود مقدمة نظرية المساومة، ولم يتقدموا إلى الآن فيستوعبوا جميع الجوانب بشأن المراهنات الجانبية، والالتزام المسبق، واستراتيجيات الإشارة، كما سوف يتحدثون عن الاحتكارات الثنائية وتكاليف المعاملات، وهى مصطلحات باردة تفتقر إلى قوة وجاذبية الشرف، والأخلاق، والمشاعر، والإهانة، والاحتقار، ومراعاة الأصول.

وبعض رجال 'القانون والاقتصاد' الذين اكتشفوا الأعراف الاجتماعية مؤخرًا سوف يناقشون فعلاً مزايا وعيوب بعض الأمور، مثل عدم ترك بقشيش إذا كنت واثقًا من عدم العودة أبدًا إلى مطعم معين. وما السبب الذى يبتكرونه لترك بقشيش فى هذه الحالة؟ إنه سبب مرعب، بل يزيد رعبه عن افتراض أنهم كادوا يقبلون الإغراء بوضع حد أدنى لأجر نادل لن يروه أبدًا بعد ذلك لأن ذلك قد يكون عقلانيًا من الناحية الاقتصادية. هل أفصح لك عنه الآن؟ لن تستطيع أن تحدسه لو حاولت. سوف يسرك أن تعرف أن سبب تركك بقشيشًا لنادل لن تراه أبدًا بعد ذلك هو أنك 'ترسل إشارة' إلى الذين فى صحبتك تقول فيها إنك مستعد لاتباع الأعراف الاجتماعية، حتى يثقوا فى أنك لن تغتصب أو تقتل أحدًا منهم إذا رأيت أنك تستطيع أن تفعل ذلك بمنجاة من العقاب. ألا تجد أن

هذا يجعلك تريد إغلاق الجامعات، أو كليات الحقوق على الأقل؟ ولكن ترى هل تدفعك هذه السخافة إلى اتخاذ موقف 'التفاح والبرتقال' ؟

لعبة تحديد المراتب

لا غرو أن البشر الذين يعرفون الرأفة والشفقة سوف يغضبون غضبة عمياء، ويتحمسون حماسًا يفسد مقاصدهم ويضيع الحقيقة، والحقيقة هنا هى نزوعنا العميق إلى تحديد المراتب، مراتب أى شىء تقريبًا وكل شىء تقريبًا. أليس تحديد المراتب جوهر الألعاب الرياضية والحياة؟ ما ترتيب المتسابقين؟ من وصل إلى مرحلة التصفيات؟ من فاز فى التصفيات؟ ونحن نحوِّل كل شىء إلى ألعاب رياضية بهذا الأسلوب، نحول المسائل التافهة والمسائل المهمة. مَنْ أجمل فتاة فى الفصل؟ ومَنْ أقبح الفتيات؟ مَنْ سيحصل على أعلى الدرجات التى يسمح لى معيار التقدير النسبى بوصفها؟

ولكنك تقول إن هذا ليس قياسًا لما لا يقبل المقايسة، فهل ترى هذه تقبل المقايسة حقا؟ الواقع أن السبب قد يرجع إلى إحساسنا بوجود ما يقبل المقايسة حقًا وإلا امتنعنا عن اللعب. فأنت لا ترانا نلعب لعبة اختيار أطيب مذاق فى الفم لبوليصات التأمين مثلاً، أو أشد الجذور التربيعية جاذبية جنسية! فبعض الأشياء لا يمكن مقارنة بعضها بالبعض حقًا، فمن العبث تحديد مراتبها ومقارنتها. وإذا كان من العبث ترتيب منازل الجذور التربيعية وفقًا لجاذبيتها الجنسية، فإن ذلك لا يؤدى إلى التشكيك إطلاقًا فى أن القيم تقبل المقارنة العامة فيما بينها وإن كان يشكك فى جانب فحسب من جوانب حالة معينة. فعندما نلعب لعبة تحديد المراتب فإننا نخصص جزءًا كبيرًا من اللعبة لتحديد الأساس المعقول الذى يُبنى عليه ترتيبها. أى إننا نخصص قسمًا كبيرًا من اللعبة لإثبات صحة اللعبة

أو تبريرها وإلا انتفى الداعى إلى لعبها. ونحن دائمًا ما نجد ما يدعو إلى لعبها، وهو الهم الذى يبقينا ساهرين ليلاً، والموضوع الذى تدور حوله محادثاتنا المسلية، وقضية فرز الجرحى الذين يرجى لهم الشفاء (فى ميدان القتال مثلاً) على ما فيها من بشاعة.

إذا كنت تصر على أن تحديد أجمل الفتيات لا يُعتبر مثالاً صالحًا، فلنرجع إلى أحد الأمثلة التى تضربها إليزابيث أندرسون. ما رأيكم فى مقارنة جميع الأعمال الفنية بعضها بالبعض، وأنا لا أقصد فى حدود كل نوع على حدة، بل جميع الأنواع معًا وفى الوقت نفسه؟ إن أندرسون لا تسخر فقط من غباء الإقدام على أى محاولة عقلانية لتحديد مراتب عشرة مليارات من أعظم الأعمال الفنية على مر العصور بل تسخر من استحالة ذلك. وهى تقول إن الذين يصرون على ذلك ليسوا سوى أصحاب "النزعة المادية، المتحذلقين، المتزمتين المتعالين، وهم على وجه الدقة أقل الناس استعدادًا لاستكشاف وتنمية حساسيتهم الفنية بحرية" أما النزعة المادية فلا أنكرها، ولكننى أنكر التزمت المتعالى، وإن كنت أبدى بعض التعالى 'المتزمت' حين يسخر أى شخص من الحكايات الأيسلندية التاريخية القديمة. فلا أَحَبَّ إلىَّ من المناقشات الصاخبة مع أصدقائى، وأقر بأن ذلك أحيانا ما يكون ساعة الشراب، حول تحديد أعظم عشر قصائد غنائية، وأفضل عشر روايات، وأذكى عشرة كُتَّابٍ على مر العصور، وأفضل عشرة أفلام سينمائية، وأفضل عشرة أفلام فكاهية، وأشهر خمسة ممثلين بولغ فى تقدير مواهبهم، وأكبر عشر حالات خداع فى الحياة الجامعية. والقضية ببساطة هى أن ذلك ممتع، وهو ممتع لأنه أبعد ما يكون عن العبث، وليس من السهل على الإطلاق. وصعوبة الترتيب نفسها ليست دليلاً على عيب فى إمكان المقارنة على الإطلاق، بل تمثل تحديًا لطاقاتنا على التمييز وتقديم الأسباب.

وقد يكون من الحمق حقًا التوسع فى القائمة حتى تتضمن عشرة مليارات، ويبدو أن ذلك هو ما ترمى أندرسون إلى إثباته، ولكن ما رأيكم فى أفضل مائة أو أفضل ألف؟ من الصحيح أننا حين نصل إلى المستويات الوسطى من أى مجموعة ضخمة، تمامًا مثل أى قوس بيانى فى الإحصاء، نجد تقاربًا وتشابهًا مربكًا . فكما يعرف كل مُعَلِّم يضع التقديرات لأطنان من أوراق الإجابة، فإن تقدير 'جيد' الجامعى يشبه كثيرًا أى تقدير آخر بأى مقياس تريد استعماله. ولكننا حين نصل إلى قاع الكومة، فإننا نستطيع قطعًا العودة إلى تحديد أسوأ عشرة طلاب بصورة منطقية، مثلما نستطيع تحديد أفضل عشرة. بل إن أولئك المتقاربين المشتبهين فى الوسط لا تمتنع مقارنة بعضهم بالبعض أيضًا، فهم متعادلون فى موقعهم المتوسط.

من المدهش أن نجد الكثيرين من بيننا مندفعين اندفاعًا، فيما يبدو، إلى تحديد المراتب العليا والسفلى، ولا يقتصر ذلك على كونه مباراة بين أصحاب الصوت الأعلى فى تحديد ما يفضلونه. ومن المحتوم أن تختلف إحداهن معك فى الترتيب، فإذا حدث ذلك فأنت لا تقول لها – فى البداية على الأقل – "لكِ آراؤك ولى آرائى" ، ولكنك تدافع عن اختياراتك وتدافع هى عن اختياراتها. ومن ثَمَّ تقدم لها الأسباب، وتعترف أحيانًا بالخطأ وتغير رأيك عندما تُقدم لك أسبابًا أفضل من أسبابك لتحديد المراتب. أى إنك تحاول، بعبارة أخرى، إقناع الآخرين بمزايا المراتب التى حددتها. والمواقف المبدئية تتغير أو تُنبذ نتيجة المناقشة. ربما يجئ شخص إليك فيُعَلِّمُك سبب عدم انتباهك إلى ما هو جذاب أو شائق أو ساخر فى هذه الرواية أو ذلك الفيلم مثلاً. وعندما تنفرد بنفسك تناقش نفسك وتحاول أن تشرح لنفسك سبب تفضيلك هذه الرواية على تلك، وما أوجه تفوقها، وأهمية الفروق بينها وبين غيرها، وهلم جرًا. وينحصر هدف هذه

الضروب من المناقشات والمجادلات فى النفاذ إلى ذهن الآخر، أى حل مشكلة التفاعل بين ذاتين، وهذه المجادلات نفسها وما تحدثه من تأثير فى آرائنا وأذواقنا برهان على قدرتنا على التواصل.

وأمثال هذه المجادلات جزء لا يتجزأ من التأمل، ومن التذوق النقدى، ومن التربية، ومن التعليم، ومن جانب واحد على الأقل من جوانب خبرتنا بالأعمال الفنية. والمعترف به أن البعض يميلون أكثر من غيرهم لتحديد المراتب. وكان اليونانيون القدماء لايستطيعون مقاومة تحديد المراتب. ألم يحولوا تقييم كُتَّابهم المسرحيين إلى حفل سنوى؟ ألم تُكْتب بعض أعظم المأساوات بسبب التنافس فى لعبة تحديد المراتب؟ وانظرْ إلى الكوميديا الإلهية التى كتبها الشاعر دانتى والتى يعتبرها الكثيرون أعظم عمل أدبى، تجدْ أنها تمثل إقراراً بتحديد المراتب لما يقول أهل التفاح والبرتقال أنه لا يقبل تحديد مرتبته أى قيمته المعنوية والأخلاقية، على الأقل بعد أن تستوفى شرط التأهيل الذى وضعه راز. وربما لم نجد تحديداً حافلاً بظلال المعانى والتعقيد لمرتبة من المراتب أكثر من هذه الحالة، ولابد أن يكون الأمر كذلك، إذ إن عليك أن تأتى بحجج مقنعة تبرر الحكم على بعض الناس بسكنى شتى دوائر الجحيم، فى حين يفلح آخرون فى غسل ذنوبهم صاعدين درج جبل المطهر، ويصل آخرون إلى المراتب التى لا يتجاوزونها فى أصقاع الجنة المتفاوتة الدرجات. بل إن الهيئات التى تمول الأنشطة الفنية لدينا مضطرة إلى لعب هذه اللعبة، وعبر الأنواع الفنية أيضًا. فالهيئة الوطنية لدعم الإنسانيات لدينا لا تطلب من طالب المنحة أن يشترى تذكرة يانصيب، بل تسأله أن يكتب طلبًا ويعرض نماذج من عمله، ولا مناص لنا من تحديد المراتب فى ظل الندرة، أى فى الأحوال التى لا نستطيع فيها تمويل الجميع أو وضع الجميع فى المرتبة الأولى. ومن المدهش أننا لانكاد نلجأ إلى اليانصيب

حتى فى المجالات التى نتصور أن الذوق يهيمن عليها.

ترى هل سبب ذلك أننا نتصور أن علينا أن نقدم أسبابًا تبرر أذواقنا؟ ربما يصدق هذا فى مجال الغذاء والجنس - ولكن حتى هنا! كم مرة وجدت نفسك تشرح وتوضح لنفسك أو للآخرين أسباب تحولك إلى حب العنب البرى وتفضيله على التوت بسبب نظرات الاستغراب على الوجوه عند إعلانك تفضيل العنب البرى؟ أو عندما تميل إلى مارى أكثر من چين، أو إلى بوب أكثر من مارى؟ وعندما قال پاسكال إن للقلب أسبابًا لا يعرف العقل عنها شيئًا، كان فيما يبدو يقيم الحجة على لاعقلانية بعض عواطف القلب، ولكن معناه الحقيقى أدق وأعوص. فهو لا يقول إن القلب لا عقلانى وحسب، ولكن مقولته تتضمن الإلماح إلى أن على القلب أيضًا أن يدبر وسائل لمعرفة وتنظيم ما يُطالب به: أى إن القلب له أسبابه. فهو أيضًا يحدد مراتب العواطف، لا على أساس العمق فقط بل على أساس النوعية كذلك. فالقلب لا يقول، وإن قال العقل، إننى أحب مارى وأحب چين، فلألجأ إلى الاقتراع عليهما، والقلب لا يلجأ إلى القُرعة إلا للتفكُّه أو من باب اليأس. فإذا انتهى الأمر بالاستقرار على مارى للسبب الذى لا يمكن التعبير عنه وهو أن لديها شيئًا خاصًا مهما يكن، فلابد أن يكون القلب قد حكم بأن لديها قدرًا يفوق ما عند چين من هذا الشىء الخاص.

سألت طلابى فى الحلقة الدراسية كم عدد المرات التى وجدوا أنفسهم فيها، أثناء الأسبوع المنصرم، يلعبون لعبة تحديد المراتب. وكانوا جميعًا تقريبًا يذكرون أنهم لعبوا تلك اللعبة، ولكنها لم تكن لعبة تحديد أعظم عشر روايات أو أفضل خمس مسرحيات لشيكسبير، وإن كان أحدهم قد قام بترتيب أفضل موسيقى فرق الروك الأمريكية على مر الزمن، ولكن لعبتهم كانت تدور حول أذكى أو أغبى طلاب الفصل، وعمن

يعتبر آخر إنسان يستهويك فى هذه الحالة ومن أولهم، ومن آخر الطلاب فى هذا الفصل ومن أولهم؟ ولكن 'الجائزة' كانت من نصيب امرأة قالت إنها قامت مع أصدقائها بترتيب قادة العالم بناءً على جمال شعر الرأس! ودهشنا جميعًا دهشة بالغة ولكننا لم نلبث أن فهمنا الموضوع تمامًا وبدأنا نلعب تلك اللعبة.

لا تعترض بزعم أن هذه الألعاب تتحاشى مشكلة العثور على ميزان أوحد. فعلى المرء دائمًا أن يعثر على ميزان أوحد أو ما يسمى 'ميتاميزان' . هذا هو مكمن الصعوبة بل جوهر اللعبة نفسها. من كان يفضل صاحبه فى الرياضة البدنية جريتسكى أم چوردان؟ تقول چوردان؟ فهل يستطيع چوردان أن يَبُزَّ فى رياضة الهوكى على الجليد جريتسكى فى كرة السلة؟ من منهما حطم عددًا أكبر من الأرقام القياسية فى رياضته بفارق أكبر؟ تقصد أنك تقول چوردان لأن كرة السلة أجمل ؟ هل عملت حسابًا لمدى فشل التليفزيون فى نقل مباريات الهوكى وكونك لم تشاهد مباريات هوكى بقدر ما شاهدت مباريات كرة السلة؟ ما الدور المنوط بمعاداتك للعنصرية، وهى التى لا تسمح لك باعتبار أن أى شخص أبيض، خصوصًا فى وسامة جريتسكى، يفوق فى اللعب رياضيًّا أسود، خصوصًا لو كان يشبه چوردان؟ لست على استعداد الآن، ولا فى المستقبل، لأن أقول 'التفاح والبرتقال' ، فهل أنت على استعداد؟

إذا كانت أمثال هذه الأسئلة تمثل الأسلوب الذى يتبعه عشاق الرياضة فى تحسين فهمهم للرياضة، فانظر إلى مجال موسيقى البوب. كنت أناقش مع ابنتى إيفا، وهى لا تزال فى الخامسة عشرة، قضية أكثر خمس أغنيات بولغ فى تقديرها، فإذا بها تهرع إلى غرفتها فتحضر لى مجلة اشترتها مؤخرا عنوانها: القوائم المائة والخمسون لأعظم أغنيات

الروك فى التاريخ. ما رأيك فى هذا؟ إنه تحديد مراتب للمراتب التى سبق تحديدها. وترى ابنتى أن القصد من القوائم أن تغضبك، أن تستفزك حتى تثبت خطأها بإعداد قائمة أفضل. ماذا تعنى بقولك إن أغنية "مساء يوم عمل شاق" تحتل المرتبة الأولى بين أغانى فرقة البيتلز؟ هل هى أفضل من أغنية "يوم فى حياة" أو "أنا فيل البحر" ؟ ولكن المجلة لديها أسبابها، فهى تقول "إذا كانت الأغانى التى أداها أفراد الفرقة قبل هذه الأغنية تدل على الجهد الشديد، وهو ما يبعث على الاطمئنان، فإن هذه الترنيمة للحظة الحب التى تتلو عمل يوم شاق أجمل بكثير. فأنغام الجيتار تكاد تبتكر إيقاع منتصف الستينيات. واللحظة التى تسبق الكوبليه الأخير ويقول فيها بول ماكارتنى 'نعم' التى تتداخل مع همهمة چون لينون، هى أعظم لحظات تأكيد الحياة فى حياتهم العملية" . وإذن فإننا انتقلنا إلى تحديد مراتب لحظات متصارعة لتأكيد الحياة! وتتضمن المجلة تحديد مراتب أعظم أغنيات الروك الخاصة بالسيارات، وأقرب عشرين ألبوم أغانى مناجاة النسيان، وهى التى تلتها، بل والمزيد. كيف يخطئ المؤمنون بعدم إمكان المقارنة هذا الخطأ البالغ، على الأقل فيما يتعلق بقضية إمكان المقارنة على أسس منطقية؟

لا ! الواضح أن هذه الألعاب لا تتناول ببساطة إعلان ما يفضله المرء. بل إن الألعاب الخاصة بأشد أو أقل الأشخاص جاذبية جنسية ألعاب تؤدى إلى الجدل. فالناس يقدمون الأسباب، ويحاولون إقناع الآخرين بصحة قراراتهم، وينتهى الأمر بتغيير البعض لآرائهم. وإذا كان الأمر يتعلق أساسًا بالذوق، فإن هذا السبب لا يجعله غير جدير بالاختلاف عليه. بل على العكس. فإن الأذواق تتغير، وهى تتطور، ويمكن تشكيلها، بأن تصبح قائمة على المعرفة، والتربية، والتثقيف، والتدريب. ولماذا نكثرت لتحديد المراتب، وضروب هذا التثقيف، لو لم نكن نعتقد أن

بعض الأذواق أفضل من غيرها؟ وهذا هو موضوع "التمتع بذوق راق" .

وأمثال هذه المنازعات برهان من لون ما على أن الأذواق يمكن أن تكون مثار خلاف، والمسألة هي هل تسمح الأخلاق المهذبة بذلك. إن هذه المجادلات تمثل في ذاتها قضية تحديد المزايا والعيوب، فهي تتعلق بشحذ الطاقة النقدية وتبرير القرارات. فعَظَمة أُغنية ما أو تميز شعر الرأس ليسا من الأمور البسيطة، بل تتركب كل منهما من عدة قيم وملامح تختلط وترتبط ببعضها البعض بشتى الأساليب. وبعض هذه المُرَكَّبات ليست لها أسماء. ومع ذلك فذلك لا يعني أننا لا نستطيع أن نستخدم هذه القيمة 'غير المسماة' في إجراء مقارنات منطقية. فكل ما هناك أن ذلك يزيد من صعوبة إجراء المقارنة، وإن كان الإرهاق كثيراً ما يدفعنا إلى أن نقول: "لا بأس لا بأس! أظن أنها مسألة تعتمد على الذوق فحسب" .

فلنفحص هذه العبارة. ما مدى احتمال قولك إياها بنغمة ترحيب متسامحة تفصح عن إعجابك بالثراء الرائع للآراء والرغبات المختلفة، أو بنغمة احترام مفعمة بالتقدير للذاتية المتفردة للآخر؟ والأرجح في الواقع أننا نلجأ إلى لغة عدم جواز المقايسة - 'أظن أنها مسألة تعتمد على الذوق فحسب' - بسبب الإحباط أو السأم. فعندما نقول إنها فقط قضية 'تفاح وبرتقال' فنحن لا نقصد إصدار مقولة فلسفية رنانة عن عدم جواز مقايسة الآراء، بل نعني وحسب أننا متعبون، محبطون، أصابنا الملل أو قررنا أخيراً أن محدثنا أحمق يستعصي على التعليم، أو أنه متحذلق، أو مريض نفسياً. ولا يوجد سبب يدعو المؤمنين بالتعددية الليبرالية إلى نشدان الراحة في مبدأ عدم جواز المقايسة. فالتعصب يمثل أيضاً خطراً من أخطار القبول بأسلوب 'التفاح والبرتقال' في النظر إلى المسألة.

أعترف بأن البعض قد يجدون كثيرًا من أمثال ألعاب تحديد المراتب المذكورة 'جارحة' أخلاقيًا. وهذا الزعم يوحى بأن الذين يرددونه لا يعتقدون بأن هذه الألعاب تافهة. ويفيد الزعم، إلى حد ما، بأن أمثال هذه المقارنات والقياسات تحط من كرامة الإنسان، وأنها لا تعامل الأمور المقدسة بما يكفى من الاحترام. وهكذا وبإيجاز نرى أن هذه الألعاب كثيرًا ما تتناول مسائل خطيرة. ولكن هذا الزعم يختلف اختلافًا شاسعًا عن الزعم بأن لعبة تحديد المراتب نفسها من المحال أن تُلعب بصورة عقلانية. وقد يبدى من يؤمن بأن لكل شىء ثمنًا نفوره هو الآخر من هذه الألعاب وربما يبرر نفوره استنادًا إلى أسس نفعية بحتة، قائلاً إن المكاسب النفسية والاجتماعية التى يحققها من يأتى ترتيبهم فوق المتوسط لا تمثل تعويضًا عن آلام الذين يأتى ترتيبهم تحت المتوسط. ولكن أمثال هذه الأحكام لابد من إصدارها فى كل حالة على حدة.

ماذا يعيب قيام محطة رياضة تليفزيونية باختيار مباراة لعرضها فى يوم معين، أو اختيار عدد من مباريات الأسبوع التى تمثل عشر لعبات مختلفة، من الجولف إلى كرة القدم، ومن الهوكى إلى التنيس؟ وماذا يعيب تصحيح إجابات طلابك وإعطاءهم درجات؟ وليست المسألة مسألة ذوق فحسب. فلدينا معايير نستند إليها. وتذكر أن أونوند ذا الرجل الخشبية قد أُعلن أنه أمهر رجل ذى رجل واحدة فى أيسلندا، ولكن الحكاية التاريخية القديمة حرصت على تبيان أسس قبول هذا القول، وتذكر أيضًا ذلك الخبير القانونى الأيسلندى الذى حدد مراتب الخارجين على القانون استنادًا إلى عظمتهم. وقدم الأسباب التى تبرر اختياره جريتير. فليأت أولئك الذين انتهوا إلى المرتبة الثانية أو الثالثة بمعايير منافسة: هل صمدوا فترة أطول من فترة صمود جريتير؟ هل انتقم أحد لقتلهم فى بيزنطة؟

تحديد المراتب فى وليمة للفايكنج

هل تذكر الكلمة الاسكندنافية القديمة التى تعنى التساوى أو التعادل وهى كلمة (Jafn)؟ لقد أدمجها الاسكندنافيون مع الكلمة التى تعنى الرجل أو الإنسان (وكانت لديهم كلمة mann) فأخرجوا لنا كلمة مركبة تعنى حرفيًا تساوى الرجال أو توازن الرجال أو مقارنة الرجال. وكانت تستخدم لوصف فعلين متميزين. فأولاً كانت تشير إلى موازنة الجثث فى إجراءات التحكيم للوصول إلى التسوية، وهى التى أشرنا إليها آنفًا، كما حدث فى موازنة هوسكولد القتيل بالقتيل سكاربهيدين. وكان لها معنى ثانٍ أشد أهمية لمناقشتنا الحالية، إذ كانت المصطلح الذى يشير إلى منازلة شبه رسمية، وكانت نوعًا من تبادل الشتائم والسباب، الذى كان كثيرًا ما يجرى بانتظام فى الولائم، خصوصًا عندما يعلو مد المرح بفعل الشراب. وكانت المباراة تستهدف اختيار أفضل رجل فى الحىِّ أو البلدة أو القاعة؛ كانت تمثل، باختصار، لعبة المراتب لدينا التى نحدد بها من هو أذكى الجميع، أو أجملهم، أو أشدهم جاذبية، أو أظرفهم، أو أقواهم بدنًا، أو أقلهم جاذبية. كانت الحجج تساق والأسباب تقدم، فلقد كان الشرف مسألة معقدة. لاشك أن الشرف قد يتمثل فى شدة البأس الجسدية، ولكنه لم يكن يقتصر على ذلك. فالمرء ينال التكريم بانتمائه إلى عائلة شريفة، أو بكونه فلاحًا ناجحًا سخيًّا، أو بكونه شاعرًا مُجيدًا، أو رياضيًّا حاذقًا، أو علاَّمة فهَّامة، أو محاميًا مراوغًا، أو رَحَّالةً جاب الآفاق. لا يهم. كان كل ذلك يوضع فى مراتب معينة ويُقارن بعضه بالبعض. ولم يكن الأمر يسيرًا، ولكن الناس لم يكونوا 'يطوون خيامهم الفكرية' قائلين باستحالة ما هو عسير فحسب.

وقد يجد المرء نفسه، رغم ذلك، راغبًا فى استهجان لعبة مقارنة الرجال، وتقدم لنا الحكايات الأيسلندية القديمة بعض الأسباب الوجيهة

لاتخاذ هذا الموقف. كانت ألعاب تحديد المراتب المذكورة أحيانًا ما تحتدم، بل قد يزيد احتدامها كثيرًا عن المناظرات التى شهدتها التسعينيات حول إمكان المقايسة. وتقول إحدى هذه الحكايات:

> أسرف الناس فى شرب الجعة. وتحدثوا عن "مقارنة الرجال" ، من كان أعظم رجل فى الحى، أو الرئيس المقدم. ولم يصلوا إلى اتفاق، على نحو ما يحدث كثيرًا فى مقارنات الرجال. كانت الغالبية تقول إن سنورى الكاهن هو الأعظم، ولكن البعض رشحوا أرنكل. بل لقد رشح البعض ستير.

كان رد سنورى على ذلك هو تدبير قتل أرنكل. وتذكر حكاية أيسلندية قديمة أخرى مباراة زعم فيها إيرلند أنه لا يوجد رجل مهذب وشجاع يضارع كالف، فى حين زعم إيلوجى أن الجائزة من حق ثورجريم. "وانتهت الحكاية على النحو التالى: قام إيرلند بقتل إيلوجى لا لسبب سوى هذا السبب".

بل إن الناس لم يكونوا يخشون التعرض للهلاك فى سبيل تحديد مراتب الرجال وفقًا لقيمتهم. هل تعنى أمثال تلك الخلافات أنهم عثروا على فكرة استحالة المقارنة؟ على الإطلاق! لم تكن هذه الألعاب تنتهى فى يوم ما بأن يقول شخص ما 'هذا تفاح وذاك برتقال' ، وبأنه لا جدوى من مقارنة الرجال بعضهم بالبعض. فلا أحد يقول إنه من المحال مقارنة كالف بثورجريم أو العكس. لم يكن أحد يصدر أية أحكام تقول باستحالة المقارنة، إذ كانت المنازعات تدور حول المعايير المطبقة والإصابة فى تقدير القيمة، وربما كانت المنازعات تنشأ حول الإحباط وحسب إزاء رفض شخص آخر أن يقتنع بما سُقْتَهُ أنت من حُجج. ولن تكون هناك جدوى من تكرار لعب هذه الألعاب لو لم يتوافر اتفاق معظم الناس حول مبادئ

ومعايير الحكم. فلقد كانت هذه الألعاب، قبل كل شيء، وسيلة يتوسل بها الناس فى تأمل المناقب والمثالب، وفى اكتساب وتعزيز تفهم معايير الامتياز، أو معايير صواب الأفعال، فى مجتمعاتهم.

كانت أشياء كثيرة تتوقف على تحديد المراتب المتنافسة، مثلما كانت أيام المدرسة الثانوية منذ سنوات بعيدة، أو كما هو الحال فى مكان عملك اليوم. وكانت مباراة 'مقارنة الرجال' أقل توترًا من الحفل الذى تقام فيه لعبة تحديد المراتب، إذ كان على المضيف أن يحدد أماكن جلوس ضيوفه، وكان ترتيب جلوسهم نفسه لعبة من ألعاب مقارنة الرجال. كان مقعد الشرف هو المقعد الذى يقع فى وسط المائدة الطويلة، واقتراب مقعدك من هذا المقعد يعنى أن المضيف يرى أن مكانتك أعلى من مكانة الشخص الذى يجلس فى المقعد التالى. لم يكن الترتيب يعتمد على أهواء ذلك 'المُزارع' ، إلا إذا كان معتوهًا. بل كان لابد أن تكون قراراته معقولة ومبررة. والواقع أن كل شخص، بصفة عامة كان يعرف المكان الخاص به، وكان الناس يسمحون أيضًا ببعض التجاوزات حين يفضل المضيف بعضهم على بعض، إذا كانت لديه التزامات خاصة تجاه أقربائه أو عملائه. ومع ذلك فقد كانت المشاجرات تندلع، على نحو ما حدست. وكان أشهر نزاع، بل أكثر المنازعات سفكًا للدماء، قد نشأ من غضب امرأة فى تلك الحكايات الأيسلندية القديمة من إرغامها على الانتقال من مقعدها إلى مقعد أقل شرفًا، إرضاء لامرأة أخرى.

وإذا كان لى أن أقارن ما هو تافه بما هو مهم، ذكرتُ أن أحد أعمامى خاصم والدتى وكف عن محادثتها سنوات كثيرة لأنه شعر أن مقعده كان أبعد مما ينبغى عن رأس المائدة فى حفل زفاف أختى، وأن بعض زملائى كانوا يغضبون بسبب المكاتب المخصصة لهم، ظانين أنها لا تناسب مكانتهم، على الرغم من أننا نطبق قاعدة الأقدمية المطلقة عمدًا

لتحاشى ربط حالة المكتب بامتياز شاغله. لكنه على الرغم من أنك تحصل على المكتب المتاح عند التوزيع بفضل أقدميتك وحسب، فإن حجم المكتب له، مع ذلك، مفعول السحر الخبيث. وذات يوم دخل مكتبى طالب، فى الأوقات التى أقضيها فى المكتب، وقال "مكتب رائع يا أستاذ ميلر" . فأجبته بوقار زائف "إنه مكافأة على تقدمى فى السن، لا أكثر" . ومع ذلك فلا أنكر أننى شعرت بالزهو، ورغم أن البريق لم يستمر إلا هنيهة، وأننى أحسست بعدها بالحمق إزاء عمق غرورى، وإزاء 'عمق ضحالتى'، فلقد كنت أقرب إلى الرضى منى إلى الاستياء، بل أقرب كثيراً فى الواقع. رباه! ما أحمقنا نحن البشر الفانين!

ومونتانْى يلعب هذه اللعبة أيضًا. وهو يقدم لنا فى أحد مقالاته – "عن أعظم الرجال قاطبة" – قائمة بأعظم ثلاثة، وهم هوميروس، والإسكندر الأكبر، وإپامينونداس، القائد العظيم من طيبة الذى هزم جيش اسبرطة فى موقعة ليوكترا، ويقول مونتانْىْ إنه أعظم الثلاثة. والمقال يقدم الأسباب، لا فيما يتعلق بهؤلاء الثلاثة فحسب، بل أيضًا لاستبعاد عظماء آخرين من التربع فوق القمة. وهكذا يرى أنه مضطر إلى شرح سبب تفوق إپامينونداس على سقراط نفسه، وسبب تفوق الإسكندر على قيصر، رغم اعتراف مونتانْىْ بقوة منافسة قيصر للإسكندر. وعبارات مونتانْىْ جديرة بأن نوردها، ولو اقتصر السبب على أن صور وزن القيم الإنسانية وموازنتها تدعم بشدة موضوعات هذا الكتاب: "حتى إذا كان طموح قيصر أشد اعتدالاً [من طموح الإسكندر] فلقد أدى هذا الطموح إلى كارثة، إذ كان هدفه الخبيث انهيار وطنه.. وهكذا فإذا جمعنا كل هذه الخصال ووزنّاها فى الميزان، لم نجد مفرا من تفضيل الإسكندر".

ليس من المستحيل تحديد مراتب الناس من حيث جدارتهم فى إطار

قيمة معينة، أو في إطار جدارتهم العامة. وأما الذى ينفى القول باستحالة تحديد مراتبهم فهو أننا نفعل ذلك بلا انقطاع، ولا يقتصر الأمر على المراهقين و'مجانين' الرياضة، ولكنه ينسحب أيضًا على الڤايكنج وعلى العباقرة من أمثال مونتانْى. وربما لم يكن من الحكمة أو من اللياقة، كما ذكرت، أن نفعل ذلك. واحتمال قيام هذه المراتب على أسباب كثيرة شتى، معقولة ومتقاطعة بل ومتضاربة، لا يضع نهاية للأمر، لكنه يزيد من درجة صعوبته فحسب، فنحن نضع أسس الترجيح ونتجادل حولها، ونقدم أسبابًا للأسس التى بنينا عليها أسبابنا.

وبغض النظر عن بواعث القلق إزاء احتمال وجود أخطاء كثيرًا ما تشوب تحديد المراتب إلى الحد الذى يجعلها غير نافعة، فإن أمامنا فكرة شائعة تقول، كما سبق أن ذكرت، إن تحديد المراتب يؤدى إلى تثبيط همة الخاسرين بأكثر مما يرفع من أقدار الفائزين. وقد قال البعض بأنه إذا كانت المقايسة حقيقة واقعة، فالأفضل لنا أن نخفيها، حتى لو كانت القضية تتناول تحديد المراتب باستعمال مقياس دولارى. فلقد توقف إجراء المباريات فى حصص الألعاب فى المدرسة الابتدائية التى التحق بها أبنائى بسبب شكوى الآباء من أن أطفالهم لا يفوزون فيها أو أنهم يشعرون بالإحباط إذا خسروا. وهكذا فُرض الحظر على لعبة كرة القدم فى 'الفسحة' ، – وأنا صادق فيما أقول – لأن بعض التلاميذ اشتكوا إلى الآباء، والآباء اشتكوا بدورهم إلى مدير المدرسة، إما من أن زملاءهم لا يمررون لهم الكرة بما فيه الكفاية أو بأنهم لا يحرزون أهدافًا.

وعلى الرغم من أن ذلك قد يعلن نهاية أمريكا كدولة عظمى، لا تقلق: فهؤلاء الآباء أنفسهم يستعينون بمدرسين خصوصيين لتدريب أطفالهم حتى يلحقوا بزملائهم، ويرسلونهم إلى معسكرات صيفية لتدريبهم على كرة القدم، إلى جانب اجتياز اختباراتهم المدرسية. ويجرى جانب كبير

من ألعاب التلاميذ الآن بأزياء اللعب الموحدة، وفى فرق لها حُكَّام، وهكذا يبدو أن الجميع تقريبًا، بغض النظر عن التزامهم بتأييد قضية المقايسة أو معارضتها، يتحمسون إلى حد بعيد لفكرة المنافسة ومقارنة الرجال وقياس مزاياهم عندما يصادف أبناؤهم عقبة من العقبات. وقد أُطلق على الغش اسم جديد هو التدريب، وأصبح فضيلة تطلب لذاتها، وإذا كان البعض يشعر بضرورة تبرير ذلك، فما أيسر أن نجد المبرر فى القلق على احترام الطفل لذاته.

لكنه لا داعى لافتراض أن مجتمعات الشرف، كانت تتحلى بفضائل أكبر فى هذا الصدد، فترتيب أوراق اللعب خلسة لتحقيق المكسب حيلة قديمة قدَمَ قيام يعقوب بسرقة حق أخيه عيسو، وقدَمَ سباق العربات فى الألعاب الجنائزية فى ملحمة الإلياذة. ولم يكن الڤايكنج ينتهون من حفل من حفلات الشراب دون أن يتهم أحدٌ صاحبه بالغش، وهو كثيرًا ما كان يؤدى إلى حسم الأمر بحد السيف أو الفأس. ولكنهم لم يكونوا ملتزمين رسميًا بمنطق الوقار فى حديثهم، وهكذا فإذا اعتبرناهم أطفالاً كبارًا فإننا لا نستطيع اعتبارهم منافقين.

فلأصف هنا مسألة من باب الإيضاح. إذ ربما رأينا أن قضية تحديد المراتب تختلف عن قضية المقايسة، فالمقايسة تتطلب القياس الدقيق الذى يتيح لنا الوصول إلى نقطة التعادل فى شئون الدَّيْن والثأر، والعدالة. القضية الأولى قضية الترتيب وفقًا للقيمة، مثل الشرف، والجدارة، والموضوعية، والثانية قضية تسديد ما تدين به، أو تحديد المقدار الذى يمثل التعويض الصحيح لما أصابك من أضرار، أو يفى بديون العدالة والتجارة. وإذا كان التوصل إلى تحديد مبدئى للمراتب ليس مُيَسَّرًا، ويؤدى إلى المجادلات فى التقييم التى وصفناها، فإنه عادة ما يجرى دون الاضطرار إلى تحديد مدى الأفضلية بأى درجة من

درجات الدقة؛ فإن فئات التفضيل التى تقول بأفضلية شخص على آخر "قليلاً" أو "كثيرًا" فئات صالحة ومقبولة. ولكننا نجد أنفسنا مضطرين أحيانًا إلى التزام دقة أكبر، على نحو ما يحدث عندما أقتلك حسدًا ويقتلنى أخوك ردًا على ذلك. هل أصبح الطرفان متعادلَيْن الآن؟ هل أُعادلك فى الموت، وإن لم يكن فى الحياة؟ لن أكون معادلاً لك إذا اتفق الجميع على أنك كنت شخصًا أفضل. ماذا يقتضى تعويض الفرق بيننا؟

هذا النوع من الأسئلة معتاد وشائع فى الحكايات الأيسلندية القديمة وفى ثقافات الخصومة بصفة عامة. ولم تكن إجابة السؤال عن مدى الأفضلية أصعب كثيرًا بالضرورة من تقديم مبررات تحديد المراتب أول الأمر؛ فالواقع يقول إنه كان كثيرًا أيسر وأقرب، لنفس الأسباب التى قدمناها من قبل فيما يتعلق بالمساحة المتاحة لحرية الحركة فى القياس والتقييم، وبسبب الخبرة العامة التى اكتسبها الناس فى حسم أمثال هذه المنازعات.

سبق لى أن أشرت إشارة عابرة إلى قصة أيسلندية تقدم فى بدايتها، عَرَضًا، رجلاً يدعى ثورستين وتصفه بأنه كان يعمل بجد شديد إلى الحد الذى "يجعل عمله مساويًا لعمل ثلاثة رجال" ويبدو هذا القول فى صورة المقارنة المبتذلة وغير الدقيقة التى لا يقصد كاتبها أن يتقبلها القارئ حرفيًا بل باعتبارها أسلوبا من أساليب المديح فحسب، لجدِّ ثورستين واجتهاده، والدلالة على أنه يشغل مكانة رفيعة على مقياس فضائل الجدِّ والاجتهاد. لكنه عندما يقتل ثورستين ثلاثة من خدم رجل يدعى بيارنى، فإننا نجد أن هذا التعبير الفضفاض قد اكتسب دلالة واقعية وحرفية ساخرة. وتقضى تسوية النزاع بأن "يدفع" ثورستين نفسه إلى بيارنى تعويضًا عن الرجال الثلاثة الذين قتلهم. وتتفق آراء الجميع على أن هذه تسوية عادلة منصفة، ما دام الجميع يعرفون، على

أية حال، أن قيمة ثورستين كانت تعادل قيمة ثلاثة رجال عاديين. والواقع أن الانتقال من الحديث عن تحديد المراتب إلى الحديث عن الموازنة والتوازن يتسم بالثقة والدقة.

أليس مما له دلالته أن الكلمة التى كانوا يستخدمونها للتعبير عن مقارنة الرجال كانت تصف تحديد مراتب الرجال فى مراتب تبادل الشتائم والسباب، وتصف فى الوقت نفسه تحقيق التعادل بين الرجال، أو موازنتهم باعتبارهم متساوين، فى أحكام يصدرها المحكمون الذين لم يكونوا يترددون فى تعويض الفرق بين رجل وآخر بإضافة الفضة أو الأغنام أو الأراضى، أو بنفى أحد الطرفين؟ كانوا يرون أن فكرة مقارنة الرجال مفيدة فى الإشارة إلى معنى الترتيب ومعنى تحقيق التعادل. وهذا منطقى قطعًا، إذ إن المعلومات اللازمة للبت فى التعادل هى المعلومات ذاتها اللازمة لتحديد مرتبة الأسمى ومرتبة الأقل قدرًا، وكانت فى بعض الحالات تجيب على السؤال عن مدى الأفضلية، وإن كان سؤالاً لم يسبب لهم قلقًا شديدًا، على أية حال، فلقد كانوا يعرفون كيف يأتون له بالإجابة الصحيحة.


الفصل
الثانى
عشر

12

الربح القبيح والدولارات المقدسة

لم تكن مباريات مقارنة الرجال تدور حول اختزال قيمة الرجال حتى تقتصر على المال، بل حول تحديد مراتبهم من حيث الشرف، أى إن الثراء المادى لم يكن إلا جزءًا من المعادلة. والمقايسة لا تتطلب 'العُمْلة'، وإن كان من الأيسر إجراء بعض أنماط المبادلات عند توافر أسلوب حاضر لتحديد القيم النقدية. ولم تكن الصعوبات التى واجهتها ثقافات القصاص صعوبات أخلاقية أو فكرية بل عملية. وأما مشكلاتهم فى تسعير أو تحديد أثمان ما نعتقد أنه لا يقدر بثمن فكانت تلك المشكلات المحتومة الخاصة بالعثور على وسيلة تبادل طيِّعة.

ربما لم تكن العملة، كما سبق أن أوضحت، قد اختُرعت بعد، ولكن مواردها ظلت محدودة بصفة دائمة، وكان على المرء أن يختار نوعًا من شتى أنواع المواد النقدية، التى كان بعضها معيارًا للقيمة والبعض الآخر وسائل دفع. وهكذا أصبح الناس، أو الخنازير، أو الفضة، أو الحبوب، أو الفلفل، أو الأقمشة ، أو الجلود أو الدم مما يستعمله الناس أحيانًا مقياسًا للقيمة، وأحيانًا وسيلة دفع، على زيادة احتمال قيام البعض بأحد الدورين عن البعض الآخر. وحتى إذا توافرت العملة، لم تكن المبادلات أيسر كثيرًا، فالعملات التى تتفاوت فى أوزانها وما تتضمنه من الفضل، كانت تثير نفس المشكلات من حيث نوعيتها، أى المشكلات التى كانت الأغنام أو كان البشر يثيرونها عند قيامهم بوظائف مشابهة لوظائف النقود. فمثلما تتفاوت بعض الحيوانات ويتفاوت بعض البشر فى القيمة،

لم يكن كل شلن من الفضة فى الواقع شلنًا من الفضة. وهذا هو السبب الذى جعل التجار لا يتخلَّوْن عن الميزان باعتباره أداة من أدوات صنعتهم إلا منذ عهد جدٍ قريب. وكان من اللازم للتاجر الحريص أن يزن ويعاير العملة القانونية المتداولة. لكنه إذا لم يكن من السهل أحيانًا إجراء المقابلات، فإنها كانت تجرى على أية حال. فلقد كانت لدى الناس معايير تقريبية لتحديد القيم و'أسعار الصرف' حتى حين تكون الأسواق بعيدة عن بعضها البعض أو حين تعقد على فترات متباعدة، إذ كانوا يلجأون إلى أفراد مجتمعهم 'المحترمين' الذين ذاع عنهم حذقهم فى تحديد القيمة الصحيحة.

ولم يكن تحديد أثمان أقدس الأشياء يعتبر أمرًا حقيرًا بينهم، بل على العكس من ذلك فالسعر المرتفع كان أفضل وسيلة للتعبير عن القيمة

الجوهرية لشيء ما. ولكن، على نحو ما سبق أن أشرت إليه فى أكثر من مناسبة، كان قبول الفضة يقل شرفًا بصورة ما عن سفك الدم. هل يدل هذا على أن الدم كان يتمتع بخصيصة لا تقبل القياس، أو بفضيلة أخلاقية معينة من المحال مقارنتها بسواها؟ على الإطلاق! لم يكن أحد يمارى فى إمكان تحديد سعر لكل شىء، ولم تكن المشكلة تتمثل فى قياس القيمة، بل فى الوظيفة الخاصة للنقود، أى العثور على وسيلة الدفع المناسبة. وأما حيرتهم الأخلاقية فى المفاضلة بين الدم والنقود فكانت تتعلق باختيار نوع واحد، من بين شتى أنواع النقود المستخدمة فى الدفع، بحيث يكون أفضل ما يلائم موقفًا من المواقف. وأحيانًا كان الدم لا يمثل إلا أفضل نوع من النقود، أفضلَ وسيلة من وسائل الدفع، وكانوا يدركون على وجه الدقة صحة ذلك، بل لم يكن على المرء أن ينقله إلى مكان التسليم، فالمستهدف للثأر يحمله معه. لكنه حتى إذا كان للدم طابعه الخاص، فقد كان لهذا الطابع أيضًا ثمن، وكانت تجوز مبادلته. تذكر ما قاله ثورمود "كل شىء يمكن تعويضه" .

وهذه هى المسألة الجوهرية: ألا يحتمل أن هؤلاء الناس كانوا أفضل كثيرًا منا نحن (وأنا أقصد أن تشير كلمة "نحن" أيضًا إلى رجال الاقتصاد ودعاة استحالة المقايسة) فى مقايسة ما يزعم أهل التفاح والبرتقال أنه لا يقبل المقايسة لأنهم لم يتيسر لهم استعمال نقود معيارية موحدة أو عملات وافرة؟ لقد دأبت شعوب القصاص على إجراء حسابات عسيرة معقدة بسبب عدم توافر مادة نقدية واحدة يسهل الحصول عليها، بل حتى ولا الأرقام العربية عند بعضهم، مثل العبرانيين فى الكتاب المقدس وأهل الشمال الجرمانى فى العصور الوسطى. وأنا أعيد تأكيدى أن جميع المعاملات كانت تقتضى التفاوض لا على السعر وحده بل أيضًا على وسيلة الدفع أى إنهم لم يستنيموا 'للكسل التحليلى' فيظنوا أنه إذا

لم تنجح الدولارات أو الشلنات فى قياس الفروق فى القيمة فلن ينجح سواها. بل كانوا يتمتعون بسعة الحيلة والذكاء إلى حد مذهل، ولتذكر، فى ضوء ذلك، تلك النصيحة والأحجية البارعة، فى الفصل الخامس، التى حَلَّتْ مشكلة مقارنة الألم الذى يتعرض له رجلان، بقياس ألمهما بمؤشر يقيس درجة الإحباط الذى يعترف به كل منهما، بسبب عجزهما عن الثأر لما يكابدانه من ألم.

قد يكون توافر أسواق جاهزة لنا، ودولارات جاهزة، سببًا فى انخفاض مستوى مهارتنا الذهنية فى المقارنة والمقايسة عن أولئك الأذكياء الواقعيين، مثلما انخفضت سرعة أداء أطفالنا للعمليات الحسابية فى أذهانهم لأنهم درجوا على استعمال الآلات الحاسبة الصغيرة. والأطفال يعرفون، على الأقل، بإمكان إجراء الجمع والضرب والقسمة ذهنيا، ولا يقولون باستحالة ذلك بسبب الصعوبة التى يقابلونها فى إجراء هذه العمليات. وليس دعاة الاعتماد على السوق فى إيجاد الحلول بأفضل حالاً، فهم يحاولون أن يُرجعوا كل شىء إلى الدولارات، فى حين أن أىَّ بَوَّاب هَرِمٍ ذكى، أو حكيم من حكماء القرية، أو أى حَكَمٍ تصوره الحكايات الأيسلندية القديمة، يعرف أن الدولارات ليست دائمًا أفضل مقياس أو المقياس الأوحد للقيمة، بل وأنها ليست دائمًا مقياسًا يمكنه استعماله فى جميع الحالات، وأنها قطعًا ليست أفضل وسيلة أو الوسيلة الوحيدة للدفع. كان الدم أحيانًا أفضل من الدولارات فى القيام بمهمتها، وأجزاء الجسم أفضل من الفضة، أو الزواج من إحدى بنات أسرتكم مقابل تعهدى بتعليم القانون لأطفالكم.

وهذا المثال الأخير يبين أن شعوب القصاص لم تكن تقتصر فى تقييمها وتثمينها البارع على مسائل العدالة التصحيحية، فإن معظم ترتيبات الزواج والتبنى واحتجاز الرهائن وتجارة الرقيق- أو، بعبارة

أخرى، المعاملات فى البشر - لم تكن تصحيحية. لم تكن تلك الشعوب تواجه تعقيد قرارات تخصيص الأموال من النوع الذى تتخذه الدولة الحديثة عندما تقرر أىَّ مشروع تموله وبأى مقدار من المال، وهى المادة التى يعالجها دارسو السياسات. وهاك مثالاً أقرب إلى حالنا، إذ يندر من يوجد بيننا من خبر ظروف 'الندرة' التى كانت تضطر المرء إلى ذبح جانب كبير من قطعانه فى كل خريف لأن العلف الذى تمكن من حصاده لا يكاد يكفى لتغذية نصف حيواناته حتى يعود الكلأ إلى النمو فى المراعى على المرتفعات. فإذا اكتشف فى فبراير أنه لم يذبح العدد الكافى من الحيوانات فى نوفمبر فقد يضطر الآن إلى ذبح عدد يزيد عما كان سوف يضطر إلى ذبحه لو كان أصاب تقدير الموقف؛ وهكذا يشعر باللوعة على ضياع العلف الذى أكلته الحيوانات التى عليه الآن أن يذبحها. وهو يدعو الرب أن يأتى الربيع مبكرًا والذين كانوا يجيدون أداء هذه الأنواع من الحسابات كانوا يتمتعون بمهارة قد يستأجرهم غيرهم للإفادة منها. وكانت القرارات الصعبة نفسها تُتخذ عند مولد أحد الأطفال.

أما نحن فنرى أن المشكلة أكبر كثيرًا من القلق إزاء العلاقة بين النقود وبين أشياء معينة نشعر بأنها مقدسة. وهذا ولاشك أهم قلق يساور عددًا كبيرًا من أهل التفاح والبرتقال. ولا يقتصر القلق على قبح الفكرة التى تقول إن كل شىء له ثمن، بل يتضمن أيضًا ما يزعمه البعض من أنها فكرة لا أخلاقية، فلو كان لكل شىء ثمن فلابد أن يعنى ذلك أن كل شىء يمكن أن يباع. ولنذكر المسائل التى يجب أن نضعها فى موقعها الصحيح. وأولها القول باستحالة مقارنة القيم بعضها بالبعض؛ وأهل التفاح والبرتقال مخطئون فى هذا الصدد من زاويتين: من زاوية الواقع، ومن زاوية الممارسة النفسية والاجتماعية (لعبة تحديد

المراتب). والمسألة الثانية هى إذا ما كان تحديد المراتب أمراً أخلاقياً أو لائقاً، حتى ولو كان ممكناً؛ أى إننا نعود إلى لعبة تحديد المراتب. وهنا تتفاوت الآراء؛ إذ إن الحُكْمَ يتوقف على الغاية من ذلك والسياق الذى يقع فيه. والمسألة الثالثة (التى تضم المسألتين الثالثة والرابعة المشار إليهما فى الفصل الثانى) هى: هل يعنى ذلك أن نُخْضِعَ بعض هذه القيم التى نعتبرها قيماً خاصة للمبادلات الشبيهة بمبادلات السوق - أى إذا كانت من النوع الذى يُقاس بالدولارات - أم نقرر أن نجعلها ثابتة لا يمكن التصرف فيها؟ فلننعم النظر فى المسألة الثالثة، لأن ممارساتنا الاجتماعية ومشاعرنا الأخلاقية فى هذا المجال مختلفة متضادة.

الدولارات القذرة وما لا يقدر بثمن

أصدرت ڤيڤيانا زليزر كتاباً شائقاً عنوانه تثمين الطفل الذى لا يقدر بثمن، وهى ترصد فيه تاريخ التعويضات التى تقدم فى حالات القتل الخطأ للأطفال الأمريكيين، فتبين أن التعويضات كانت تستند فى القرن التاسع عشر إلى فقدان الأجور التى كان يأتى بها الأطفال للأسرة، ومن ثم كانت التعويضات منخفضة. فلم يكن الأطفال ذوى قيمة كبيرة عندما كانت قيمتهم تتمثل فى مساهمتهم الاقتصادية، خصوصاً إن لم يكونوا يعملون. إلا أن إضفاء القداسة على الأطفال أدى إلى تغيير ذلك، إذ أصبحوا أثمن من أن يعملوا. ولكن صدور قوانين عمل الأطفال التى تحظر عمل الأطفال، باستثناء أنواع معينة من الأعمال المناسبة للأطفال مثل بيع الصحف، ومجالسة الأطفال، والتمثيل، والأعمال الزراعية - أدى إلى هبوط ثمن الطفل الميت إلى ما يقرب من الصفر. وقد حدث فعلاً أن حكم المحلفون بتقديم تعويض قدره ٥٠ دولاراً أو حتى دولار واحد، وكان هذا تعويضاً يشبه الصفعة على الوجه، ويفيد أن الضرر 'التقنى' أتفه

من أن تكون له قيمة ولكن الجمهور بدأ يستهجن انخفاض التقييم، ويشعر بأن التعويض يجب أن تتجلى فيه القيمة المعنوية الجديدة للطفل. وهكذا أصبح الطفل الذى ''لا فائدة له'' (هو التعبير الذى تستخدمه زليزر) الطفل الذى ''لا يقدر بثمن'' . كان الطفل المفيد فى القرن التاسع عشر زهيد الثمن، ولكن الوضع تغير: ''فعلى عكس القرن التاسع الذى كان الثمن فيه هو الذى يحدد القيمة، أصبحت القيمة هى التى تحدد ثمن الطفل المقدس".

بل إن سيميل نفسه – الذى يناقش بالتفصيل طرق تحول النقود إلى 'مادة مذيبة' عالمية شاملة أدت إلى جعل كل شىء مبهرجًا تافهًا مشوشًا غير متميز ويتعذر تمييزه – قد اضطر إلى الإقرار بأن النقود قادرة أيضًا على إضفاء قيمة القداسة على أشياء معينة، أى عدم الاقتصار على تأكيد قيمة أصيلة موجودة سلفًا بل 'خلق' قيمة القداسة فى الواقع. وسوف يكدر رجل الاقتصاد أن يعرف أن للأعداد قيمًا مختلفة بغض النظر عن مجرد الاختلاف الحسابى بينها. فبعض 'المقادير' ذات سحر وتستطيع تغيير جوهرالشىء الذى ترتبط به، وهذا يصدق بوضوح على المقادير الكبيرة حقًا، ولكنه يصدق أيضًا على المقادير الصغيرة. فالأعداد التى تنتهى بالصفر، خصوصًا لو تعددت هذه الأصفار، تشيع إحساسًا يختلف عن الأعداد المنتهية بأرقام أخرى. وقد تكون الأعداد الكبيرة دليلاً مؤكدًا على القداسة.

قد ينعى البعض عرض لوحة لبيكاسو للبيع، ولكن وصول سعرها إلى ١٠٤,١ ملايين دولار يعنى أنها تشغل مكانًا يعجز اللسان عن وصفه إلى حد الذهول. إنها تضع حدًا لما ''لا يقدر بثمن'' يتجاوز كثيرًا ما نفهمه من تعبير قداسة ''مالا يقدر بثمن'' . وزليزر على حق فى تعريفها لما ''لا يقدر بثمن'' ، إذ تقول إن التعبير لا يعنى أن الشىء لا

يمكن تثمينه بل يعنى أن له ثمنًا خاصًا يجعل عدد الدولارات يضفى على الدولار معنى أكبر من كونه دولارًا. فإذا كان لابد من بيع الشىء 'المقدس' بالنقود فلنضع له ثمنًا "لا مثيل له" ، وهو ما يصلح فى ثقافات الدية لأن يصبح "فدية الملك". وهكذا. فلنا أن نقول إن إضفاء القداسة على الطفل قد غيرت من مكانة الطفل فرفعته من مرتبة العبد إلى مرتبة السيد، بحيث أصبحت التجسيد فى العصر الحديث للرجل الذى تبلغ قيمته ١٢٠٠ شلن. وانظر، على العكس من ذلك، إلى المحاولة الخرقاء لاكتساب القليل من التقديس والتى نشهدها فى اللافتة التى وضعت على بعض مواقع إنشاء الطرق السريعة فى ولاية ميشيجان عام ٢٠٠٤، والتى تقول: "غرامة قتل العامل ٧٥٠٠ دولار". وهكذا فإنه مثلما تستطيع بعض المقادير أن تسمو بالمنزلة يمكن أن تعتبر مقادير أخرى بمثابة إهانة.

لقد سبق لنا أن سلَّمنا بأن إحدى لوحات بيكاسو جديرة باعتبارها مقدسة بل ولا تقدر بثمن. ولكن ترى إلى أى مدى تكون هذه القداسة وتكون استحالة تقدير الثمن؟ من وسائل معرفة الإجابة أن يرفض صاحب اللوحة عرض السعر البالغ ١٠٤,١ ملايين دولار؛ ولسوف يواصل البعض حفزه، ولكن اللوحة فائزة فى أى الحالين، أى سواء قبل بيعها أو رفض. فلقد أصبحت لوحة بيكاسو ذات قداسة فائضة بسبب ارتباطها بهذا السعر الخرافى. كما إنه ليس من الواضح إذا كنا سوف ننسب فضلاً غامرًا لصاحب اللوحة بسبب رفضه للبيع، فإن الكثيرين من عشاق الفن، بل وبعض أهل التفاح والبرتقال، ربما يجدونه مجنونا أو ربما كانوا يعرفون أنه ذو ثراء فاحش إلى الحد الذى لا يصبح معه انتقاص ١٠٤ ملايين من ثروته أو إضافتها مقياسًا لفضله. ومع ذلك فلنفترض أن صاحب اللوحة المذكورة قد سئم هذه التحفة 'المقدسة' ولا

يزال يصر على عدم عرضها للبيع بالدولارات، وقام باستبدال لوحة للرسام روثكو بها. إن هذه المبادلة لا تضفى نفس الطاقة 'المقدسة' على لوحة بيكاسو التى يضفيها قبول ١٠٤,١ ملايين دولار ثمنًا لها أو رفض بيعها بهذا الثمن. هذا إلا إذا أثبتت لوحة روثكو أنها تلعب فى مباريات 'دورى' اللوحات التى لا تقدر بثمن، 'دورى' اللوحات التى يعرض الناس شراءها بأكثر من ١٠٠ مليون دولار. وبعبارة أخرى لابد أن تكون للّوحتين نفس القيمة إذا قيستا بمقياس آخر أقرب إلى السوقية. أى إن المقايضة لا تتجنب تمامًا قضية الدولارات القذرة.

ومن الممكن أن تؤدى أمثال هذه المبادلات إلى السخرية ممن خسر المبادلة، على نحو ما يقوله هوميروس عن غباء جلاوكوس الذى استبدل بدرعه الذهبى درع ديوميديس البرونزى فى دفقة إحساس بالصداقة على صعيد المعركة: "إن زيوس، ابن كرونوس، سلب عقل جلاوكوس". يبدو أنه كان يجمل بأبطال الملاحم أن يتحلوا بالقدرة على التفكير التجارى الخالص، إلى جانب التهور الشبيه بغضبة المحارب الاسكندنافى الشرس، دون أن يكون من نوع التهور الذى قد يؤدى إلى مبادلة حمقاء، يتخلى فيها عن درعه الثمين فى مقابل درع عادى. وعلى نحو ما رأينا من قبل، كان المحاربون الأيسلنديون يحسبون فى خضم المعركة تكاليف ما يحدثونه من أضرار وإزهاق أرواح. أى إنه كان عليك أن تعرف الحماس الجارف والهدوء النفسى فى لحظات شديدة التقارب فى أمثال هذه اللقاءات المتسمة بالعنف.

وإذا كانت لدينا مشكلة أخلاقية فيما يتعلق بترجمة الأشياء إلى دولارات ومن ثَمَّ عرضها فى السوق، فهى أن البائعين، على مر التاريخ، كان يصيبهم من اللوم أكثر مما يصيب الشارين، وأما الذى يدفع ثمن استرداد الشىء أى الفادى أو 'المُخَلِّص' ، فكان يُرسم فى صورة البطل

الأخلاقى (سأعود إلى الفادين أو 'المُخَلِّصين' فى القسم التالى). لا يزال الناس يعتبرون البائع أدنى فى المكانة الأخلاقية من الشارى. وقوانين المخدرات والبغاء تتخذ هذا الموقف، مثلما تتخذه قوانين حماية المستهلك، وهى التى تفترض أن البائعين سوف يكونون أوغادًا وغشاشين ما لم تفرض القيود عليهم، وأن الشارين حتمًا حمقى ويحتاجون إلى كل مساعدة ممكنة (إلا إذا كانوا يشترون حتى يعيدوا بيع ما اشتروا، وهو ما يعنى أنهم فى الحقيقة بائعون من الذئاب فى ثياب حمل). وعلى مر التاريخ كان الناس كثيرًا ما يكرهون من يبيعون البضائع بالمال ويعتبرونهم 'لامنتمين' غير جديرين بالثقة، أو يعاملونهم باعتبارهم 'لا منتمين' لو كانوا 'منتمين' ؛ كانوا يعتبرونهم قذرين يلوثون غيرهم: كاليهود، والأرمن، والصينيين فى جنوب شرق آسيا، والألمان فى شرقى البلقان. كانوا يسافرون عبر البحار والصحارى، أو يبحرون فى أنهار العالم مثل كثير من الملوك والأنواق الذين كان عليهم أن يتركوا البلدة قبل أن ينتبه الشارون الغافلون إلى سوء حالة البضائع التى اشتروها.

ولكنك لا تستطيع البيع دون وجود شارين، بل ولا يمكن أن تشترى دون وجود بائعين. فكل من الطرفين سبب وجود الطرف الآخر، ولكن الجدل لا يزال محتدمًا حول من يستحق اللوم باعتباره 'السبب الأول' للشر. إن الملتزم التقليدى بمبادئ مدرسة فرانكفورت الماركسية، والكثير من الدعاة الأخلاقيين المسيحيين، وعدد غفير من الأكاديميين المنتمين إلى يسار الوسط، يرون أن النزعة الاستهلاكية والشره المفرط هما أشد ما يتحمل مسئولية قيام المنتجين بخلق الطلب الزائف، وإيجاد الإحساس بالحاجة، والتحريض على الإدمان والوعى الزائف الذى يخلق الأسواق لبضائع لا يحتاجها أحد. ويرى آخرون، على النقيض من ذلك – وعلى وجه التحديد ماندفيل ومن بعده سومبارت ومن اتَّبَعَهما – أن الطلب يولِّد

الإنتاج، وأنه إذا لم يكن الطلب هو الحاجة التى نعتبرها أم الاختراع، فلاشك أن تباهينا الذى لا ينتهى بالحلى الزائفة، والمرافق، ودلائل المكانة الاجتماعية، يكفى للقيام بدور الأم المذكورة. وقد خرج المنتجون من رحم رذائل معينة، مثل الزهو والغرور، وعشق الترف، والمظاهر الجنسية، والمنافسة التى تدفع الناس دفعًا إلى الشراء. وهكذا فإن هذه النظرية تعتبر البائعين أبرياء، فهم وإن كانوا ينحدرون من أصلاب الرذيلة والغرور، يكتسبون فى الواقع فضائل معينة، عن طريق إشباع رذائل المستهلكين، مثل الجد والنشاط، والاختراع والابتكار، والسيادة والتحكم فى النفس وغير ذلك، وهى من الفضائل الاجتماعية والأخلاقية التى يشتمها الفنانون وأمثالهم ساخرين، ودون كلل، قائلين إنها بورچوازية ورأسمالية.

كان من المحال فى الحالات الشبيهة بالمقايضة القطع فيمن يعتبر بائعًا ومن يعتبر شاريًا. من الذى نلومه إذن؟ إذا استطعنا اعتبار إحدى البضائع المتبادلة فى المقايضة نقودًا، فإن من تلقاها يعتبر بائعًا. والشخص الذى يطرق أبواب المنازل حاملاً 'ربطة' يعتبر بوضوح بائعًا، حتى لو نال الثمن فى صورة فطائر أو لفت! وكان الشخص يُعتبر أيضًا بائعًا إذا سافر عبر الصحراء أو البحر بشحنة بضائع لتسليمها، حتى وإن كان اشترى بضائع فى المكان الذى وصل إليه واصطحب معه شحنة أخرى فى طريق العودة. وكان مقرضو المال بائعين من سلالة مكروهة بصفة خاصة، فهم يبيعون ما لا ينبغى أن يباع. ومن المفارقات الكبرى فى الغرب المسيحى والشرق الإسلامى أن بيع المال كان يُستهجن أخلاقيًا أكثر من استهجان بيع البشر. والمفارقة الأكبر أن قاعدة مناهضة الربا المذكورة قد انتهت، فيما يعتبر انحرافًا، إلى تقديس ما كانت ترمى إلى إدانته: المال. فالمال مثل جواهر التاج الملكى البريطانى مما لا يجوز بيعه.

وفى نطاق البائعين، كانت الريبة تحوم حول من اعتادوا بيع البضائع، أى التجار، أكثر مما تحوم حول من يبيعون الأشياء عَرَضًا، وإن كان هؤلاء يعانون أيضًا، بسبب إشفاق الناس عليهم أساسًا، لأن ربة الحظ قد ظلمتهم حتمًا فأرغمتهم على أن يبيعوا أو يرهنوا أشياء كانوا يعتبرونها مقدسة. ويخطر على البال نموذج الأرستوقراطى المستهتر الذى يُضطر إلى بيع جواهر الأسرة أو الضيعة التى ورثها حتى يسدد الديون التى تراكمت عليه فى القمار، من ناحية، ومن ناحية أخرى نموذج الابنة المخلصة لأسرتها الفقيرة حين تضطر إلى ممارسة البغاء كى تكسب ما يكفى لإنقاذ والديها وأشقائها من الموت جوعًا.

ولكن الشراء، على الرغم من أن دعاة الأخلاق الفاضلة لم يعاملوه بنفس الشدة، لم يكن يتمتع بمزية أخلاقية كبيرة هو الآخر، إذا كان المشترى يقتصر على الضروريات: فالمقادير المعقولة من الطعام والشراب والمأوى المتواضع أمور لا بأس بها. وأما ما يزيد على ذلك فيعتبر من قبيل الزهو والغرور، والشره والجشع، ونزعة الترف، وخطايا الجسد والروح. انظر ثانيًا إلى لوحة بيكاسو التى يقدر ثمنها بمبلغ ١٠٤,١ ملايين دولار. ترى هل تزيد كراهيتنا لبائع هذه اللوحة عن كراهيتنا لشاريها؟ هل يصح القول إنه حين يرتفع السعر المدفوع لشراء شىء ما فيصل إلى حد معين فإننا نعتبر الشارى شخصًا أحمق منغمسًا فى ملذاته؟ الواقع أنه مهما تكن 'قداسة' لوحة بيكاسو، فإن دفع هذا المبلغ الكبير لشراء لوحة يجعلنا نحس بأنه عمل طائش يرمى إلى تضخيم الذات ويمثل خطأ فاحشًا فى إدراك القيم. ولا أعتقد أن إحساسنا سوف يختلف إذا كان المشترى هو السير إريك جومبريك المؤرخ الفنى الذى قد يقتنيها 'ليتعبد' فيها، أو كان بيل جيتس، صاحب شركة الكمبيوتر والملياردير، الذى يقتنيها لتحسين ديكور غرفة نومه، والذى لن تصبح

اللوحة عنده سوى قطرة فى بحر. والواقع أنه لو اشترتها مجموعة شركات استثمارية بقصد بيعها بسعر أعلى بعد بضعة سنوات مع عرضها فى أحد المتاحف حتى يحين ذلك، فسوف نحس أن ذلك أقل حمقًا واستغراقًا فى الملذات، إلى حد بعيد. وهنا تعود الأعداد الكبيرة إلى ممارسة سحرها، وإن لم يكن ذلك دائمًا بصورة إيجابية . إذ أحيانًا ما تدل على مدى فساد قيمنا وما أصابها من خلل.

منذ متى كان التقديس يقتضى مثل هذا الرقم؟ أفلم تكن ١٠ ملايين دولار تكفى للتعبير عن القداسة؟ إن الشعر والموسيقى، على الأقل منذ عصر الطباعة، لا يثيران المشكلة الأخلاقية نفسها التى يثيرها الرسم والنحت. ألا ينبغى علينا أن نعاقب الرسم والنحت بتأخيرهما بعض الدرجات فى تحديدنا لمراتب أعظم ألف عمل فنى؟ إذ إن تركيزهما على عمل فنى واحد يجعلهما يغريان بالابتزاز والأنانية وشتى ألوان التحايل التجارى. إنهما يستفيدان من 'ندرتهما' بسبب معتقداتنا المضحكة عما يسمى ''بالأصالة'' . إن نسختى البالية من مسرحية هاملت ممتعة فى قراءتها مثل نسختك المجلدة الفاخرة، ولكن الناس لا يعتقدون أن نسخة أو محاكاة جيدة للوحة رسمها الرسام الهولندى *ڤيرمير* فى القرن السابع عشر، أو حتى نسخة مصورة بدقة وبالألوان لها – لسبب ما – قادرة على أن تمنحنى المتعة البصرية والتأملية نفسها للوحتك الأصلية، والتى تعتبر لهذا السبب ''لا تقدر بثمن'' ، وعلى أى حال فأنا لا أستطيع الاقتراب منها إلى الحد الذى يسمح لى بمشاهدة لمسات الفرشاة!

إن هاملت تعتبر بضاعة عامة إلى حد بعيد. ولكن الناس يمنحون لوحة ڤيرمير حماية وفقًا لقاعدة الملكية وقاعدة المسئولية معًا، وهى حماية بمبلغ يصل إلى ملايين الدولارات، ويؤسفنى أن أقول إن لوحة ڤيرمير، التى أبدعها رسام أقرب ما يكون إلى الكمال، لا تضارع هاملت . إن كلا

منهما مُحْكَمَةٌ بأسلوبها الخاص، لكننا نستطيع مع ذلك تحديد مراتب الإحكام. الأولى مُحكمة فى طابعها الخاص بالرسام ڤيرمير، فى انضباط حدود ما توحى به من الألفة، والثانية محكمة فى 'لانهائيتها'، فى ضخامة أبعادها المذهلة، فهى مسرحية شعرية كل بيت فيها لوحة لڤيرمير، حيث نرى مجرد حارس تجمدت أطرافه برداً وهو فى موقعه ثابت يقول "شكراً لحلولك بدلاً منى فالبرد هنا قارس/ وبقلبى ضجر وكآبة!" إنه كلام لا يقدر بثمن، لكنه لا يمكن أن يباع بمبلغ ١٠٤,١ ملايين دولار لأننى أستطيع أن أنقله من الكمبيوتر مجاناً أو أحفظه فى ذاكرتى. وهكذا تستطيع تحديد مراتب الأعمال الفنية بناء على درجة إحكامها، حتى ولو لم تكن الدولارات هى المقياس المناسب، بل نحن نسك عملات أفضل لأداء المهمة. ومع ذلك فقد لا تكون هاملت أعظم مسرحيات شيكسبير.

الاستعادة بالشراء والقداسة

وضع علماء الأنثروبولوجيا أوصافاً للنظم الاقتصادية البدائية التى توجد فيها عدة "مجالات تبادل" مختلفة. والمثال الكلاسيكى ينتمى إلى طائفة تيف فى أواسط نيجيريا، ولديها ثلاثة مجالات للتبادل. والقضية هى أن النقود ليست 'مادة مذيبة' عامة تساوى بين جميع البضائع، بل إنه توجد أنواع مختلفة من النقود يلائم كل منها مجالاً مختلفاً، ولا يُسمح بالتبادل إلا فيما بين الأشياء التى يضمها مجال واحد. وأول مجال عند طائفة تيف مخصص للبنود اليومية ذات النفع وحسب، مثل الأغذية، والماعز، والدجاج، والسلال، والأوانى، والمجال الثانى مخصص لبضائع المكانة الاجتماعية، مثل الأبقار، والعبيد، وبعض المناصب الطقسية المحددة، وهى التى يمكن تبادلها بقضبان من النحاس. وأما

المجال الثالث فهو مجال الحقوق فى الأشخاص، مثل الزوجات والأطفال. ومع ذلك. وعلى الرغم من هذه الأيديولوچيا، فإنه يمكن فى الواقع رفع البنود أو خفضها فيما بين المجالات من خلال مبادلتها بقضبان نحاسية، أو من طريق التفاوض البارع لإجراء مبادلات كاملة، مثل ديوميديس وجلاوكوس. ولكن الشيء النادر هو الذى لا يجرى تحويله ولا يتسرب من خلال الغشاء المسامِّيّ الذى يفصل المجالات بعضها عن بعض. إن أيديولوچيا عدم جواز المقايسة وعدم جواز التبادل شيء، والواقع الذى يقول بوجود أغشية مسامية شيء آخر.

لقد تبين إيجور كوبيتوف أنه، على الرغم من كل مزاعمنا الأخلاقية عن وجود بعض ما يعتبر ثابتًا لا يمكن التصرف فيه ووجود ما يقبل التصرف فيه دون أدنى جهد فى السوق، فإن جميع الأشياء تتفاوت فى درجة إمكان نقل ملكيتها بثمن معين فى مراحل مختلفة من دورة حياتها. فالأشياء لها قصص حياة أو سير، وإمكان التصرف فيها أو عدم جوازه يعتبران من عناصر دورات حياة معظم الأشياء، وإن كان ذلك، بوضوح، بدرجات تتفاوت تفاوتًا كبيرًا. فالشيء يمر فى أثناء حياته بمستويات مختلفة للتفاعل مع السوق، وعلى الرغم من أن إنتاج بعض الأشياء لا يرمى إلا إلى المبادلة فى السوق، فليس من المحتوم أن تظل هذه سلعًا إلى الأبد. فبعض الأشياء تُشترى وتُستهلك وينتهى الأمر، فى حين أن غيرها يُشترى ثم يعتز المرء بها ويحافظ عليها، فتصبح تحفًا متوارثة. ومع ذلك فقد يُعاد اعتبار هذه سلعًا فى وقت الضيق والشدة، أو إذا تغيرت الأذواق.

ويضرب لنا كوپيتوف مثالاً من العبيد. فقد لا يزيد العبد عن كونه سلعة عند أسره أو شرائه لكنه يكتسب هوية جديدة عند 'إعادة اندماجه فى المجتمع' و''إعادة اكتسابه إنسانيته'' بدرجات متفاوتة فى المجتمع

المضيف، بل وقد يصبح شخصًا أثيرًا لدى أفراد الأسرة، وينتهى الأمر به إلى تولى مقاليد الأمور، مثل المماليك فى زمانهم، فيستحيل بيعه مثل السيد الذى ''يمتلكه''. وإذا كان من الممكن أن يبدأ باعتباره سلعة ثم ينتهى به الأمر بأن يستحيل التصرف فيه، إما بسبب زيادة قيمته إلى الحد الذى يحول دون نقل ملكيته أو ازدياد سلطته إلى ذلك الحد، فإن استحالة نقل ملكية الحر فى السوق كانت، كما ذكرتُ آنفًا، تتعرض دائمًا للخطر بين الشعوب التى اعتادت الغزوات والحروب والخصومات، أو فى المجتمع الذى كان يفرض على المرء أن يرهن جسدًا وفاءً بديونه. فهو وإن كان قد بدأ حياته حُرًّا، فقد يقضى جانبًا من حياته لا باعتباره سلعةً وحسب بل أيضًا بصفته وسيلة دفع أو ضمانًا لسداد ديونه الخاصة.

ومثلما كان عليه الحال بين أفراد طائفة تيف، نجد أن الأشياء التى تدور فى فلك 'المقدس' – وهو الفلك الذى يتكون فى نظرنا من الأشياء التى لا يمكن التصرف فيها – يمكن تحويل مسارها إلى أفلاك أخرى، وهى الأفلاك التى تقل فيها أو تتعطل استحالة التصرف فيها. لا تولد جميع الأشياء 'مقدسة' ، بل إن بعضها قادر على الحركة التى تصعد به إلى هذه المرتبة. انظر إلى الأوانى الفخارية العتيقة التى تتحول إلى تحف يقتنيها الناس، أو إلى الأدوات الزراعية المصنوعة فى القرن التاسع والتى أصبحت تُعلق على الجدران فى إطار الديكور. فإذا عُرضت سلعة كالقبعة المصنوعة فى القرن الثامن عشر فى أحد المتاحف أصبح 'عرضها' يختلف عن عرضها فى الحانوت الذى ابتيعت منه أول الأمر. فالعرض فى إحدى الحالتين يعنى ''للبيع'' ، ويعنى فى الحالة الأخرى ''عليك أن تبدى الاحترام، وتتظاهر بالاهتمام، وألاّ تلمسها'' . ولكن الأذواق تتغير، وبعض الأشياء تتحرك فتهبط مرتبتها، فإن تلك الأدوات العتيقة المعلقة على جدران منازلنا فى الضواحى قد لا يكتب لها أن

تحتفظ بجاذبيتها للأذواق، وعندها قد تجد نفسها تحمل أسعار 'الخردة' لا الفن. فالشيء الذى يُعتبر الآن مقدسًا وهو محفوظ فى قنينة زجاجية محكمة فى متحف، والذى نفترض أنه لقى مثواه الأخير آمنًا شر الجراثيم، ورذائل السوق، قد يعود إلى دخول السوق فى حالة من حالات الطوارىء، أو باعتباره من غنائم الحرب، أو قد يعود إلى التداول عندما يطالب آخرون باسترداده، وهو نوع خاص من أنواع فك الرهن، إذا تغير الوضع القانونى لما ينشد اقتناءه، مثل التحف الهندية. وماذا نقول عن أولئك 'القديسين' الذين نُزعت صفة القداسة عنهم باعتبار أنهم لم يوجدوا أصلاً؟ ماذا نقول عن رفاتهم الآن؟

إن أى شيء مقدس ولا يمكن التصرف فيه - كنسخة من التوراة، أو رفات قديس، أو شخص ما، أو ألبوم صور أسرة ما - يمكن أن يعود فورًا إلى دخول عالم الأسعار، عندما يتعرض للسرقة أو يحتجز رهينة. إننا قطعًا لا نبيع أطفالنا، لكننا بالقطع على استعداد لدفع ثمن استردادهم إذا اختُطفوا، أو تلقى مبلغ التأمين الذى تعاقدنا عليه بالنسبة للأشياء المقدسة التى سرقها اللصوص. ودفع ثمن استرداد المقدس والذى لا يمكن التصرف فيه عندما يستولى عليه أحد أو يحتجزه رهينة واجب مقدس، فإنه أمر يتعلق بالافتداء، وهو جوهر الوفاء بالالتزام، وآية الحب، والأمر الأخلاقى الذى يقوم عليه الثأر، والوعد الأقصى الذى يقدمه الرب إلى الفقراء والمؤمنين. وعلى الرغم من أن البيع يحطُّ من المنزلة، فإن دفع ثمن استرداد الشيء يرفع هذه المنزلة.

تُرى هل كان تَعَرُّضُ ملِكية الأشياء للخطر فى المجتمعات المتقلبة وغير الخاضعة لسلطة مركزية، حيث تعتبر الأجساد ضمانًا للديون، وتُحتجز الرهائن ضمانًا لمراعاة اتفاقات السلم - هل كان الالتزام بدفع ثمن الاسترداد جزءًا لا يتجزأ على الدوام من عالم هذه المجتمعات القائم

على الثأر أو الشرف إلى الحد الذى يستحيل معه الحديث عن شىء لا يقدر بثمن؟ كان دفع ثمن استرداد الشىء، لا بيعه، أهم المعاملات. لاشك أنه كان يمثل رد فعل، ولكنه كان عنصرًا من عناصر عالمها الأخلاقى. كان الفداء أو التخليص يشغل المرتبة الأولى بين الواجبات، وكان يعنى أن أى شىء مهم له ثمن.

لكن دفع ثمن استرداد الشىء كانت له فى ذاته حدود، فإذا تجاوز هذه الحدود أحسسنا كما نحس اليوم بأن الثمن بالدولارات أكبر مما ينبغى، ومن ثم فلابد من دفعه بالدم بدلاً من ذلك، وهو دفع الفدية الذى ينتهى بقتل المختطف لا بشرائه على حسابك. وأنت تجعل الدم العملة المختارة ليس فقط لأن إجابة محتجز الرهينة إلى مطالبة الجنونية سوف يغرى بالمزيد من احتجاز الرهائن بل أيضًا لأن الثمن الذى يطلبه المجرم بالدولارات أكبر مما ينبغى وحسب، حتى لو كنت قادرًا على دفعه. أى إن طلب دفع مبلغ "لا يقدر بثمن" معناه أن محتجز الرهينة لا ينتوى أن يتقاضى المبلغ نقودًا، بل دمًا. ولو كان قد احتجز الرسام بيكاسو نفسه رهينة، وطلب فدية مقدارها ١٠٤,١ ملايين دولار لإطلاق سراحه، لما ترددنا قطعًا فى إرسال الفرقة المسلحة الخاصة لمكافحة الجريمة فى حالة عجز المتفاوضين عن تخفيض الثمن.

من الجوهرى أن ندرك التمييز الأخلاقى بين عرض شىء للبيع وبين استعادته بالشراء. فقد لا يرى مجتمع من المجتمعات أن كل ما "تملكه" يخضع للحماية بموجب قاعدة الملكية، بل قد يعلن أن أشياء معينة لا يمكن التصرف فيها، ولا يمكن بيعها، مهما يبلغ مقدار الثمن الذى يبدى البعض استعدادهم لدفعه لك. ولكن هذا لن يمنع أحد اللصوص، على أية حال، من سرقة الشىء الذى لا يقبل التصرف فيه منك. وعندها لابد للمجتمع أن يحدد قيمة ما، أو مقدار التعويض، وإلا استحال توفير

حماية جديرة باسم الحماية لتلك الأشياء نفسها التى يعلن المجتمع أنها أقدس من أن تقبل المبادلة. ولا يستطيع القضاة ورجال التشريع أن يجدوا مفراً من ذلك. إذ لابد لهم من تحديد الأسعار، وما لم يكونوا يعيشون فى ظل ثقافة قصاص، فسوف يحددون سعراً منخفضاً إلى حد ما، وهو سعر الحماية بموجب قاعدة المسئولية التى ناقشناها من قبل. هل تذكر ميزان العدالة؟ إن أشكال تصوير العدالة تمثل التزاماً بالمثل الأعلى للمقايسة، بتحديد سعر للأشياء التى تؤخذ منك ضد إرادتك. وهذا هو سبب تزويدها بميزان. وهذا هو سبب قيام معظم المجتمعات بتدريب أو تحديد طبقة من الناس من ذوى المهارة الفائقة فى إجراء أمثال هذه التقييمات.

كل شيء للبيع

قلت إن ما يدفع أهل التفاح والبرتقال إلى اتخاذ موقفهم لا يتمثل، إلى حد ما، فى صدق مبدأ عدم جواز المقايسة، إن كان به أى صدق، بل يتمثل فى الواقع فى استهجانهم لفكرة بيع 'المقدس' أى تحديد أسعار لما يقضى الوقار بعدم جواز بيعه، أو تثمينه بهذه الأشكال الشائعة والقبيحة، وهو الذى عُرِفَ عن بعض الغُلاة من 'كُهَّان السوق' المتطرفين. ونطاق هذا القول أضيق كثيراً من القول الأعم بعدم جواز المقايسة والمقارنة، لأن المرء يستطيع، كما أشرت آنفًا، أن يؤمن بعدم جواز مقايسة القيم ويؤمن فى الوقت نفسه بعدم جواز بيع أشياء معينة. والقصة قديمة، إذ كان يُعتقد أن البائع الذى يطلب المال يُذيب القيم والمكانة والوقار فى حساءٍ من سائل براق تافه، يسوء مذاقه فى كل ملعقة، أى إن التاجر يشتت بعض الأوهام المفيدة، وينشىء الرغبات ويشبعها، ويقدم كل شىء مقابل ثمن معين؛ فهو قواد، ووسيط، ومُوَرِّد؛

بحيث يصبح المال داعرًا أو يحيل كل شيء وكل شخص إلى عاهرة، ومن ثم فليس لأى شىء معنى لأن كل شىء معروض للبيع. وخلاصة هذا القول هو أن البيع بثمن يلوث الشيء المشترى والمباع، والشارى والبائع.

الصور مألوفة ولا داعى لأن أعرضها بإسهاب، ولكن هذه ليست نظرة موضوعية للمال ولا لمن يتعاملون فيه. هذه النظرة تصاحب أصدقاء السوء من الأرستوقراطيين الكسالى الذين يحتقرون التجارة والتاجر لأسباب شتى. وهذه مفارقة من شأنها أن تدفع المرء إلى التروى فى اختيار من يصاحبهم، فروح مناهضة السوق والتجارة والبورجوازية لدى الأكاديمى اليسارى تجعله يرث الاستهجان الأرستوقراطى القديم للعمل بالتجارة، سواء كانت تلك النظرة مجسدة فى شخص محارب يونانى قديم، أو دوق إنجليزى من أبناء القرن السادس عشر، أو أحد مرتادى منتجع سان موريتز الجبلى فى فرنسا فى القرن التاسع عشر بعد أن افتقر فأخذ يبحث عن وارثة أمريكية غنية تموِّل له إهدار حياته. والناس؟ والجماهير؟ إنهم يواصلون المساومة، أو كانوا يتخذون أقنعة أنجح جعلتهم ينجبون تلك الوارثات الثريات الأمريكيات، أو كانوا رجالاً يعرضون بناتهم للبيع على السلالات الأوروبية العريقة عند نافورات فاخرة حتى ينجبوا أحفاداً سرعان ما يتعلمون كيف يخجلون منهم لاشتغالهم بالتجارة.

ولا أكاد أحتاج إلى الإشارة إلى أن ماهية النقود هى ما تفعله النقود. والذين يناهضون السوق يريدون المال أيضًا، ولكنهم يريدون منها أن تعرف مكانها الصحيح، وأن تُكَرَّسَ للأغراض التى يعتبرون أنها مصدر تكريم، أو تُدفع بصورة غير مباشرة من خلال شتى أشكال الدعم، مثلما كان الأرستوقراطيون يريدونها عن طريق الميراث أو الزواج من الأثرياء والثريات، ويرون أنها يجب أن تكرس لمظاهر الترف الباذخ

التى تعلى من شأنهم لأنها تهدر المال. فإذا كان الناس على مر التاريخ يحطون من شأن النقود باعتبارها معدنًا عقيمًا أو غائطًا قذرًا - والواقع أننا لا نعرف على وجه الدقة إن كان عقمها أو خصبها هو الذى يجعلها مقززة - فإن تكن غائطًا فإنها تستطيع على الأقل أن تزيد من خصب المدارس والفنون.

وبالإضافة إلى الاشمئزاز الأخلاقى المزعوم من عرض المقدس للبيع، نجد القلق الخطير من أن المنتجين فى الكثير من هذه الأسواق أغلبهم من الفقراء، وأن كُلْية الشخص أو رحم المرأة أو طفل أحدهم قد يمثل أثمن ما يملكه الفرد وأيسر ما يمكنه أن يتاجر فيه. وقد ألمح البعض إلى تكاليف تنذر بمزيد من السوء عن ذلك. فالواقع أن المال والسوق لا يحيلان الجميع إلى وحدات مستنسخة مثل السلع المنتجة بالجملة والتى لا تتميز إحداها عن الأخرى، على نحو ما يقول به سيميل وآخرون، بل إنهما يؤديان إلى عكس ذلك تمامًا: إذ سوف يحددان المراتب والفئات ويرسمان خطوط التمييز الدقيق.

فمن شأن نشأة سوق للأطفال التمييز بقوة بينهم، فبعض الأطفال - الأصحاء وذوو البشرة البيضاء - يباعون بأسعار مرتفعة، والبعض الآخر - من غير البيض أو من غير الأصحاء - يباعون بأسعار أقل، بل ربما تكون لبعضهم أسعار 'سلبية' إذ لن يقبلهم أحد إلا إذا حصل مع الطفل على دعم مالى. وصورة مثل هذا الانفصال بين السعر والقيمة قد يمثل حقيقة لا نرغب فى الكشف عنها بهذا القدر من الوضوح، فمن شأن السوق إعادة كتابة نظم تحديد مراتب الدِّية على الأطفال الرُّضَّع، وهو ما يصدق إلى حد كبير على الواقع الحالى، وإن كانت وكالات التبنى تحجب الحقيقة القبيحة بستار أفضل قليلاً من أستار السوق. فمن الأفضل أن يجرى التعتيم على أمثال هذه الأشياء، وإخفاؤها والتظاهر بعدم

وجودها، باسم الكرامة ولصالحها. وإذن فماذا يكون عليه الحال إذا كان ذلك خداعًا متقنًا، أو سرًا يعرفه الجميع، سيكون الرد أن المكسب الذى يعود علينا من الخداع كبير إلى حد بعيد حتى لو اضطررنا إلى التظاهر بأننا مخدوعون!

وبتعبير آخر نقول إن الزعم الأخلاقى، بل الزعم الأخلاقى المفيد الذى يكسو نفسه بالمصطلحات الخاصة بأن كرامة الإنسان وحياة الإنسان 'لا تقدر بثمن' ، يخاطر بأن يصبح فكاهة لو أننا أدركنا مدى انخفاض أسعار معظمنا مقدرة بالدولار – "غرامة قتل العامل ٧٥٠٠ دولار" ! كيف نحافظ على الإيمان بكرامة كل إنسان فرد ومعظمنا يباعون بهذه الأسعار الزهيدة؟ يبدو أن القبح لا يكمن فى عرض المقدس للبيع بقدر ما يكمن فى بشاعة اكتشاف السهولة التى يجدها السوق فى تحديد سعر له. وهكذا نجد ما يُزعم أنه لا يقبل المقايسة ولا يقدر بثمن وقد جُرِّدَ مما يتظاهر به، وكثيرًا ما لا يزيد سعره عن أداة من الأدوات الرخيصة.

وقد يكون من الخير لنا فى النهاية ألا نرغم أنفسنا على معرفة مدى تدنٍ أسعارنا فى ثقافة الكرامة عن أسعارنا لوكنا نعيش فى ظل ثقافات القصاص القائمة على الشرف – هذا إذا كنا قد استطعنا أن نعيش حياة شريفة بدرجة متوسطة. وما دام المحلفون يحكمون فى بعض الحالات بتعويضات تصل إلى أرقام سحرية بمضاعفات المليون فى قضايا القتل الخطأ هنا وهناك ، فسوف يستمر إذكاء توهم وجود ما لا يقدر بثمن. ولنا أن نتساءل عما إذا كان الحديث عن الكرامة الإنسانية، والتزامه بوجود ما لا يقدر بثمن، يمثل فى ذاته ابتكارًا استحدثناه لتعويضنا عن عجز القيمة الدولارية لحياتنا عن تأكيد معتقداتنا الأخلاقية عن القيمة "الحقيقية" لهذه الحياة. إننا لا نستطيع احتمال انفصال

السعر هذا الانفصال التام عما نظن أنه القيمة ''الحقيقية'' .

ولنتذكر فى الختام قضايا الفصل السابق: إن موقف التفاح والبرتقال موقف ترف منحاز ، فهو طفيلى يعتمد على الثروة، أو على مستوى معين من الرفاهية المادية. فما له دلالته هو أن المعضلة المعيارية التى يتوسل بها أصحاب هذا الموقف لإثبات عدم جواز المقايسة تنحصر فى المفاضلة بين قضاء العمر عازفًا لمزمار الكلارينيت أو محاميا، أو بين قراءة رواية أو القيام بنزهة على الأقدام فى الحديقة. وفى ظل ما نتمتع به عمومًا من مستويات الأمن والثراء، يسهل علينا كثيرًا أن نقول ''فى الواقع كل خيار - عازف الكلارينيت أو المحامى، قراءة الرواية أو النزهة فى الحديقة - له قيمته الخاصة التى لا تقبل المقايسة'' . لكنك إذا افترضت وجود الفقر، أو ما يسمى بالندرة الخطيرة، فوجئت بأن بعض أفضل الناس قد بدأوا يتحدثون عن المبادلات. وهكذا فإن چون رولز يُسَلِّم بأنه قد يكون من الصواب مثلاً، وفى ظروف محدودة، تأجيل الحقوق المدنية وإيلاء الأولوية للتنمية الاقتصادية لتحقيق حد معين من الرخاء يتمكن الناس فى ظله من التمتع الفعلى بتلك الحقوق والحريات، وبحيث تصبح أكثر من مجرد حقوق على الورق.

فلنحاول أن نصل بالمجتمع إلى درجة الكفاية من حيث الرفاهية الاقتصادية حتى نستطيع نقل خيارات تخصيص الموارد إلى مجال سياسى أبعد، يعمل فيه المحترفون، بحيث لا تصبح مَعْلَمًا من معالم الحياة اليومية للأفراد الذين لا يملكون ما يكفى من القوت لإطعام جميع أطفالهم ويضطرون إلى إرسال بعض أطفالهم لكسب أرزاقهم بأنفسهم، ولا يملكون ما يكفى من العلف لإطعام سوى ربع حيواناتهم فى فصل الشتاء ويضطرون إلى ذبح ثلاثة أرباعها.

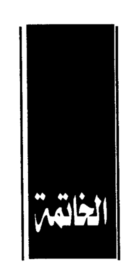
قد يكون موقعى قد اتسم بقسوة زادت على الحد، على حساب جماعة التفاح والبرتقال، وقد أكون قد تطرفت بحمق فى احترامى لثقافات القصاص، ولكن فوائد الحديث عما لا يقدر بثمن وعن الكرامة، على ما به من مظاهر النفاق، جدير بالثمن. وقد نكون على حق إذا أحسسنا بوجود خطأ فاحش حين نرى رجال الاقتصاد يقيسون بالدولارات القيمة الكامنة التى تمثلها حياة طفل صغير لوالدته على أساس قراراتها بشأن ربط حزام مقعد الطفل فى السيارة، فهذا يمثل المقايسة التى أصابها الجنون، ويقوم بها أناس لا يدركون الحدود الصحيحة لمجالهم، أو معنى الضغوط التى تتعرض لها الأم وتدفعها على التعجل، أو لا يستطيعون فهم الحب (وإن كانوا قادرين حقا على الشعور به)؛ أو الذين، حتى لو كانوا يفهمون هذه الأشياء، لا يسمحون لتلك المعرفة بأن تجعلهم ينظرون نظرة نقدية إلى الحدود العقلانية لجهودهم ومناهجهم. يقول هاملت "فى الأرض والسماء ما يزيد ياهوراشيو/ عن كل ما يراود الأحلام فى فلسفتك" . إن القاضى الأيسلندى أو حكيم القرية، وكل منهما شديد البراعة فى المقايسة، قد يخاطران بفقدان ما يزيد كثيراً على 'السمعة' إذا كان أحدهما قد عجز إلى هذا الحد عن معرفة أسلوب قياس القيمة بالمقياس الصحيح، أو أنواع العملة الجديدة الواجب سكها (ربط حزام مقعد السيارة مقياسًا لحب الأم؟). بل إن رجال الاقتصاد أنفسهم قد يدهشون، فيما يبدو، للخطأ الذى أصاب هذا العمل فجعله مبتوت الصلة بالخبرة الإنسانية، والدوافع البشرية، وصور إدراك الناس لمعنى القيمة.

وهكذا فليس من قبيل الوعظ الخادع فحسب أن يتحدث المرء عما لا يقدر بثمن وهو يخفى بدهاء حتمية ظهور الدولارات فى جانب من جوانب فكرتنا عما لا يقدر بثمن (وإن كانت بشاعة قياس حب الأم بقيمة دولارية استناداً إلى سلوكها فى ربط حزام المقعد بشاعة لا تقتصر على

الدولارات). إن الحديث عما لا يقدر بثمن قد يفرض علينا أن نتصرف بأساليب أكثر تعاطفًا ورقةً وتأدبًا واتساقًا مع شكل من أشكال الإيمان بالمساواة التقريبية (ولنتذكر أيضًا أن ثقافات الشرف كانت هى الأخرى تدعو إلى المساواة الصارمة داخل مجتمع الشرف) ودون تكاليف باهظة أيضًا. لكنه قد يكون علينا أيضًا ونحن نتحدث بهذا الأسلوب ألا ننسى مدى ازدياد ثروتنا بسبب عمل أولئك "الكادحين الأخلاقيين"- أقصد الخبراء الأكتواريين (الذين يتولون الحساب فى شركات التأمين)، ورجال التخطيط الاجتماعى، والسياسيين - الذين عليهم أن يحافظوا على رجاحة عقولهم ويحددوا الأسعار التى سوف ندفعها فى مقابل شتى القيم التى نستمسك بها "ولا تقدر بثمن" . لابد أن يتولى شخص ما تحديد مقدار ما يخصص من الموارد المحدودة لكل بند من البنود، مثل بحوث السرطان، سرطان البروستاتا أو سرطان الثدى - وبحوث مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)، وإنشاء الطرق السريعة، والدفاع الوطنى، وبعثات الإنقاذ، وإطفاء الحرائق، وحماية الشرطة، وفنون الأداء. تفهم ما أعنى!

ولكن فكر رجال الاقتصاد الأشداء، أو الصرامة الزائفة لأنصار 'السوق' ، ولأولئك الاقتصاديين الذين يريدون قياس الالتزام والحرص على الرعاية بمعيار "الاستعداد لدفع الدولارات" ، فكر يتطفل على الحديث عن الكرامة، ولا يقل تطفله عن تطفل موقف التفاح والبرتقال على المقادير 'الصحية' إلى حد كبير من الربح القذر. إن الذين يزعمون أن كل شيء يدور حول المصلحة الذاتية، وكهان السوق، والمؤمنين بفكرة الاستعداد للدفع، يعرفون أنهم يلعبون لعبة مأمونة العاقبة، ولا يرجع السبب فى هذا فحسب إلى أنهم يكسبون أرزاقهم بمداهنة الأغنياء والأقوياء وخدمتهم، بل أيضًا إلى أن أحدًا لن يقتلهم عقابًا على فساد

ذوقهم وسوء أخلاقهم، وعلى جعل المال يتكلم بمكبر صوت فى آذاننا، وعلى إبلاغنا أن دوافعنا تنحصر فى النظرة المضحكة للسلوك البشرى باعتباره قائمًا على المصلحة الشخصية فحسب، وكذلك لأن حياة الشخص الذى يقول إن سبب تركه بقشيشًا هو دلالته على استعداده لاتباع الأعراف الاجتماعية تعتبر حياة تتمتع بكرامة "لا تقدر بثمن" وبغض النظر عن الآراء التى يفصح عنها ، وما دام هذا الشخص يتبع الأعراف الاجتماعية التى لا يمكنه فهمها على الإطلاق - بل وربما قدم لنا أسبابًا من الدولارات والسنتات قائلاً إنها هى التى تدفعه إلى اتباع الأعراف - فلن نُدخله السجن أو حتى نضربه ضربًا مبرحًا. لكنه إن رأى أنه من باب 'فعالية التكاليف' عدم ترك بقشيش والكف عن التظاهر بأنه عضو فى المجتمع المدنى... إذن، فلن ترمقه عينك بنظرات الشفقة.


الخاتمة

تحدثت عن الميزان، عن تحقيق التعادل فى القصاص، وعن تحقيق التساوى، وعن الثأر، وعن الفداء أو الخلاص. وهكذا قدمت "الطرف الثالث" (المحكم) و"الظالم" (الذى كان يرفض الانصياع للتحكيم ويرفض دفع ثمن أخطائه)، ورأينا كيف يقوم الناس بالموازنة، والمقارنة، والتقييم، وتحديد سعر لكل شىء تقريبًا عندما يُدْعَوْن إلى ذلك.

وكان الفداء أو الخلاص الذى يمثل الأساس الذى يقوم عليه عالمهم يقضى بذلك ولا أقل منه. وشاهدناهم يسكُّون عملات من أغرب المواد: من اللحم البشرى الحى، واللحم البشرى الميت، من الحيوان والإنسان، مُقَسَّمًا أو كاملاً، من الدم، ومن الحَبِّ، وحبات الفلفل، وكذلك مما أصبحنا نعتبره مواد النقود التقليدية مثل الفضة والذهب. وتحدثت عن المساحة التى تتيح حرية الحركة فى 'مفاصل' آلات القياس الفعلية، وعن المساحة التى تتيح حرية الحركة فى 'المفاصل' النظرية لمبادئ سداد الدَّيْن والفداء أو الخلاص، وتتمثل فى ضروب الغموض، بحيث يمكن تحقيق السلام و''الرضى'' أو الإرضاء، ولو لفترة ما على الأقل.

إن فلاسفة السياسة والأخلاق والقانون يعالجون موضوع العدالة والالتزام معالجة تجريدية إلى حد بعيد، غافلين عن أن شئون العدالة

وشئون الالتزام شئون مجسدة عملية بسيطة عادية: كانت العدالة فى أول الأمر مسألة رد أو سداد للدَّيْن، أو دفع ثمن استرداد شىء ما، أو البت فى قيمة الالتزام الذى يدين به الفرد، أو قيمة الشىء أو الشخص الذى يتعين افتداؤه أو تخليصه، وفى النهاية لم تكن تبتعد إطلاقًا عن كونها مسألة دم ولحم وعظم. ولنذكر أن الكلمات الإنجليزية "للسلم" و"لدفع الدين" ، سواء كانت مشتقة من اللاتينية **pax/pacare** أو من الكلمة فى اللغات السامية للسلم وتسليم النقود (مادة س ل م) كانت جزءًا من كوكبة القيم نفسها. بل كان من المحال فصل قضية البت فى القيمة – الأثمان والدفع – عن قضية السلم والعدالة، إذ إن السلام الجدير باسمه كان يعنى تحقيق التساوى أو التعادل، وتسوية الحسابات، وكان ذلك هو ما وصفوا به العدالة أيضًا . فالعدالة كانت تعنى إيجاد ظروف السلم،

بتسديد الديون، وتسوية الحسابات.

والصور الأساسية للسلام والدفع، للعدالة، وتحقيق التساوى أو التعادل، لا تسمح بالفصل، عمليًا أو نظريًا، بين عدة أمور نراها مختلفة منوعة، مثل الانتقام، والعدالة، والإلتزام، والدَّيْن، والدم، والأجساد، وأجزائها، والقياس، والمعايرة، واللحم، والأكل، والضيافة، والحِمَى/القداسة، والشرف، والحُرْمة. فإن هذه المسائل كانت تشترك فى عناصر وراثية كثيرة إلى الحد الذى يجعل كلا منها يتضمن المسائل الأخرى مثلما تتضمنه تلك المسائل.

والأفكار الخاصة بالتوازن، والتساوى أو التعادل،والعدالة قادتنا إلى القصاص، ونقلنا القصاص إلى الأفكار الخاصة بالمقايسة. ورأينا كيف اهتدت إحدى الشخصيات الذكية فى إحدى الحكايات الأيسلندية القديمة المكتوبة منذ ثمانية قرون إلى أسلوب رائع لحل مشكلة قياس الألم ومقايسته. وكان القصاص، كما ألمحت، أسلوبًا لتعليم المشاركة فى الإحساس والشعور، فإذا أخذتُ عَيْنَكَ ثمنًا مقابل أخذك عينى، فسوف أعرف أنك سوف تشعر بألمى، كما اعتدنا القول بأسلوب هذا العصر الجديد، وسوف نستطيع أن نحدد لها ثمنًا عادلاً. وهكذا حاولت أن أضرب مثالاً فبينت مدى المشاركة فى الشعور التى يمكن أن أحققها لشيلوك، آملاً أن تحييه أنت أيضًا!

ورأينا أيضًا كيف كان التذكر إضافة مهمة إلى الأسرة الصارمة التى تتكون من الالتزام، والفداء أو الخلاص، وسداد الديون. لم يكن جهد التذكر ينحصر يومًا ما فى مجرد استحضار صور ذهنية سابقة، لكنه كان ينصب على الوفاء بالتزامات اللحم والدم. فالتذكر كان يعنى بالضرورة إرغام المدين على سداد ديونه؛ فالتذكر، كما كان شبح والد

هاملت يعرف، كان يعنى الثأر.

ولأؤكـد من جـديد أن هذا ليس من قـبـيل التطرف فى التـفـسـيـر الأكاديمى أو الإثارة الزائفة، بل إننى لم أكن أحتاج إلى قدر يذكر من التفسير، إذ كانت المصادر القديمة ومصادر العصور الوسطى بارزة ساطعة تؤكد الإرتباط بين الأجساد وأجزائها حية أو ميتة وبين قياس القيمة إلى الحد الذى لا يستطيع أن يغفل أحد عنه، ولو كان أكاديميًا! والقوانين الجرمانية الأولى، خصوصًا قوانين الملك إثيلبرت،ملك كنْت، تقطع فى الأمر بتفصيلات موضوعية مفحمة. لم تكن القوانين الأولى باللغة الإنجليزية تبدأ بديباجة حول الحقوق المجردة، بل إنها كانت تبدأ فورًا فى تحديد أسعار الأضرار التى تصيب الناس وممتلكاتهم. لم يتسبب تحديد الأسعار فى تحقير مفهوم سابق، مهما يكن، للكرامة الإنسانية بل أضفى القوة على بعض الأفكار مثل الشرف وصور الكرامة عند هؤلاء الناس. لم يكن مفهوم 'اليد' بمعنى الحِمىَ مفهومًا مجردًا بل كان يمثل سلطة الولاية القضائية التى تملكها فى حماك أى فى مجال سيادتك. كانت اليد تعنى أولاً يد الإنسان، ثم انبثق منها ذلك المفهوم، إلى جانب لمحة من العين وصوت النطق بكلمة. وكانت لها قيمة وكان لها ثمن.

وانتحيت بعد ذلك منحىً سيكلوجيا. فلقد رأينا كيف استوعب الناس استيعابًا بالغ الغرابة لغة الوفاء بالدَّيْن، وتحقيق التساوى، والرضى، عندما بدأت فكرة الوفاء بالدين أو 'إرضائه' ، بمعنى 'إشباعه' استعاريًا،تأتى بنظريات متضاربة للمشاعر فى أكثر من لغة أو ثقافة واحدة، ماذا كان الرضى يعنى؟ هل شهدنا الاتفاق يومًا ما على أشد أساليب تسديد الدين إرضاءً للدائن؟ كلا! بل لم يتضح حتى إن كان الرضى المطلوب يقتضى 'تصريف' الدوافع والتوترات المتراكمة الحبيسة

للتنفيس عن النفس وإعادتنا إلى التوازن والاسترخاء، أو إذا كان الرضى يعنى ملء فراغ من الفراغات. أو بعبارة أخرى هل كان الرضى الناجم عن دفع الديون أقرب إلى المضاجعة أم إلى تناول الطعام؟

وأخيرًا عندما وصلنا إلى يومنا الحالى واجهنا معنى الصرامة فى الحديث عن التقييم وتحديد الأثمان. واتخذت موقف الذى يدين الطرفين أو الأسرتين، كما يفعل الحاكم فى مسرحية روميو وچوليت لشيكسبير، فهاجمت من ناحية أولئك الذين يخشون التكاليف الأخلاقية لإجراء مقارنات بين القيم - وهم أهل التفاح والبرتقال - وهاجمت من ناحية أخرى أولئك الذين ارتبطت أسماؤهم فى الغالب بنظرية مفرطة فى التبسيط للدوافع البشرية فى جوهر الكثير من الدراسات الاقتصادية القانونية، وهم الذين يظنون أن اعتناق فكرة آلية عن المصلحة الذاتية تجعل إجراء المقارنات فى سهولة التنفس، لكنهم يؤمنون إيمانًا مذهلاً بتقييم الأشياء بالدولارات إلى الحد الذى لا يستطيعون معه أن يجيدوا لعب لعبتهم الخاصة إجادة أولئك المُحكَّمين فى الحكايات الأيسلندية القديمة وحكماء الكتاب المقدس الذين كانوا يعرفون كيف يُقَيِّمون المسائل الأخلاقية بغير الدولارات، إذ كانوا يقيسون الشرف والدم، والعيون والأسنان، والفضة أيضًا، ويُجرون المبادلات بها.

وفى مقابل هؤلاء وهؤلاء، عرضت تحليلاً لمدى تعقيد رغبتنا الشديدة فى تحديد المراتب، ومدى قدرتنا على ابتكار المقاييس اللازمة لتبرير المراتب التى حددناها، ومدى قصور الدولارات عن قياس القيمة فى معظم حالات تحديد المراتب التى ننجح فيها، وإن كانت القيم قيد البحث لا تقل إمكانية مقارنتها ومن ثَمَّ تحديد مراتبها بسبب ذلك كله، إذ إننا نستعين بهذه العملية ذاتها، أى عملية ابتكار المقاييس لتحديد مراتب أغرب الأشياء فى شحذ وتهذيب حِسِّنا النقدى، وفى تعليم أنفسنا

والآخرين كيفية تقدير خصائص الأشياء وجوهرها: إنها تمثل أسلوب تربية أذواقنا بل واكتساب الأذواق وتغييرها، وأسلوب صوغ أحكامنا وطاقتنا النقدية.

إننى أتغنى بفضائل ثقافات الشرف التى ماتت منذ أمد بعيد وتركت لنا آثارًا أدبية نموت فى سبيلها مثل الكتاب المقدس، وملحمة الإلياذة اليونانية، وملحمة بوولف الإنجليزية، والحكايات الأيسلندية التاريخية القديمة. وعندما أقترب من أوضاعنا فى الزمن أو فى المكان لا أجد ظواهر كثيرة تدعو إلى الإعجاب بها فى الأحياء الفقيرة فى المدن أو لدى المتطرفين الإسلاميين فى الشرق الأوسط، وأحيانًا ما يقال إنها مجتمعات شرف وفى نفس الوقت إنها نماذج للخلل، كأنما كان الشرف والقصاص هما السبب فى ذلك . ولكن الخلل فى هذه وتلك لا يرجع سببه إلى آرائها فى الشرف والعدالة، بل إلى أنها تنحرف انحرافات مهمة عن نموذج المجتمع الصالح القائم على القصاص الذى نجده فى القصص الأيسلندية القديمة، وفى الآداب البطولية الأخرى، وفى القصص العرقية التى نجدها عند البدو على سبيل المثال.

فالأحياء المكتظة بالسكان داخل المدن ليس فيها كبارٌ ذوو أملاك يتمتعون بالقدرة على التهديد والرشوة والسيطرة على الشبان ذوى الميول العدوانية الذين يخضعون مجتمعاتهم لنفوذهم، أى إن هذه المجتمعات تفتقر إلى طبقة الحكماء الذين يتمتعون بسلطة إبقاء عنف الصغار داخل حدود 'مسئولة' لأنها حدود يدفع من يتخطاها تعويضًا عن ذلك، إذ لم يكن يسمح للصغار والشباب فى مجتمعات الشرف ذات التنظيم الجيد بإدارة الشئون العامة، بل كانوا يأتمرون بأمر الكبار فى إطار حدود واسعة إلى حد معقول، وكان أفراد المجتمع متفقين اتفاقًا تامًا على عدم قبول أفعال "الظَّلَمة" : كان عليهم أن يتعلموا أن يعيشوا وفق قاعدة

"العدل" وإلا ساءت العاقبة. وأما اليوم فإن 'الرعاة' و'الجَدَّات' فى الأحياء المذكورة، مهما بذلوا من جهود بطولية، فإنهم يفتقرون إلى الموارد ويواجهون من يفوقهم سلاحًا.

والمتطرفون الإسلاميون فى الشرق الأوسط يقدمون أيديولوچية دينية تقترب فى بعض صورها البالغة التطرف من تخفيض قيمة الحياة على الأرض إلى نقطة الصفر، وبذلك يهدمون جانبًا كبيرًا من القوة التعويضية للقصاص الذى كان مرماه، كما تذكر، رفع قيمة الحياة على الأرض، ولا تنحصر المشكلة فى الشباب الذين يمثلون مشكلة لهياكل السيطرة الاجتماعية فى أى مجتمع، ولكن المشكلة تكمن فى الكبار، من رجال الدين والقادة السياسيين، الذين يرحبون بموارد السلطة التى يهيئها الشباب لهم.

وهكذا فهم يستخدمون الشباب لا كقنابل بشرية ضد العدو فحسب بل أيضًا فى قتل الشباب الذين ينتمون إلى فصائل أخرى والذين يتنافسون معهم فى قتل العدو، وقد يُعتبر ذلك أيضًا أسلوبًا من أساليب السيطرة على شبابهم إذ سوف يكونون قد تخلصوا فى آخر المطاف بعدد لا بأس به من هؤلاء الشبان. ولكننا يجب ألاَّ نعتبر هذه المشكلة مشكلة خاصة بالإسلام، كقضية عامة، فعلى النقيض من ذلك نجد البدو الذين يبلغ التزامهم بالإسلام قدرًا يجعله يمتزج امتزاجًا دقيقًا بأعراف ثقافة الشرف الكلاسيكية لديهم. ترى هل تؤدى ثقافة الجهاد إلى اختلال توازنهم الداخلى أيضًا؟

ولكننا نرى فى مجتمعات الشرف الناجحة أن رجال الدين، أو أفراد أى فئة تتمتع بمرتبة الحكماء، كانوا يمثلون الطبقة التى كان المجتمع يستمد منها وسطاءه ومحكميه، وكان هؤلاء هم الذين يعتمد عليهم

المجتمع فى إقرار السلم، وفى ابتكار حلول وسط تستند إلى سعة الخيال. ولعلك تذكر أن موهبة إقرار السلم لم تكن منفصلة عن موهبة تحديد الأثمان، موهبة معرفة كيفية تقييم الأضرار للممتلكات وتقييم الأضرار التى تصيب الشرف، وكانت تلك مقيدة بالحدود المنظورة لما يستطيع الأشخاص أن يدفعوه فى الواقع العملى. ومن المرجح أن يجيب رجال الدين الإسلامى المتطرفون على ذلك قائلين "إن وصفك للحكماء البارعين ينطبق علينا انطباقًا تامًّا، فأتباعنا يتشاجرون ويتخاصمون فيما بينهم، ويأتون إلينا لنحكم ونفصل فى منازعاتهم، ونهتدى إلى ثمن يشترى السلم. إننا نحقق التوازن ونسوى الحسابات داخل مجموعتنا. أما خارج المجموعة فنحن لا نتخاصم أو نتشاجر، بل نحارب حتى الموت. فالتعويض والتوازن مبدأ لا يُطبق إلا داخل مجموعة الشرف؛ وأما اليهود والمسيحيون - بل والسنيون فى نظر الشيعة والشيعة فى نظر السنيين، فى بعض الأمور - فهم خارج قاعدة التوازن، قاعدة التكافؤ. ونحن لا ندين لهم بشىء لأن مبدأ الحرب المقدسة يعنى أن ذنب الآخر ينحصر فى وجوده" .

هل من الممكن أن يدهشوا من أن الآخر قد يعترض، بل وقد يجد هذه النظرة إساءة لا تحتمل؟

إن مجتمع الشرف الناجح يثير إعجابنا وإن لم يثر، على وجه الدقة، حنيننا للماضى، والظروف التى ازدهرت فيها أمثال هذه المجتمعات لا تتوافر اليوم، بل ولن نود أن نجعلها متوافرة إذا استطعنا، إذ إن مجتمعات الشرف كانت فى الغالب صغيرة وفقيرة، وكان الفقر يمثل إلى حد ما الثمن الذى دفعته فى مقابل الفضيلة الصارمة التى أبدى إعجابى الشديد بها، فنادراً ما كانت تتمتع بفائض إنتاج يكفى لإقامة ودعم نظام 'السيادة' ، ناهيك بالمؤسسات الحكومية الباهظة التكاليف. وكانت

تحرص بشدة على ألا يحقق أحد نجاحًا أكبر مما ينبغى ولدة أطول مما ينبغى لأن ذلك خطر داهم على المساواة. ولنتذكر أنهم كانوا يقصون أجنحة كل من تتضخم منزلته فيتعجرف. وكان الحصيف من لا يسمح لمواهبه وطموحاته بتجاوز حدود معينة حتى لا تثير الحسد القاتل فى نفوس جيرانه الغيورين. وكانت لهذه الرقابة الصارمة على 'أحوال' المساواة التقريبية تكاليف اجتماعية هائلة - فيما يتعلق بالابتكار، وبالتجريب، وبأشكال معينة من الطموح الإنتاجى.

يجب ألا نستهين بالقيمة التى 'توفرها' ثروتنا المادية، وإن كان رجال الأخلاق يعربون فى كل حين عن خوفهم من أن تؤدى إلى 'الرخاوة' واللين، وإلى لون من الكسل الأخلاقى، وهم، وعلى نحو ما عهدناه كثيرًا فيهم، محقون فى خوفهم. ولكن الشرف لا يزال قائما بيننا، إلى جانب صورة معدلة من عدالة القصاص، فى مجالات مقيدة تتسم بالمساواة التقريبية: فى أرض الملعب، وفى المدرسة، وفى مكان العمل، وفى الكنيسة (نعم! فيها أيضًا). ففى هذه المجالات لانزال نعترف بأن المبدأ الجوهرى للعدالة يتمثل فى المبدأ الأخلاقى الأساسى الذى يقول إن جزاء المعروف رَدُّه (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وكذلك جزاء سيئة سيئة مثلها. فالمعاملة بالمثل، أو دفع ما تدين به، أمر تعتمد عليه مكانتك الأخلاقية اعتمادًا كاملاً، وكذلك شخصيتك. وأما الوقود الذى يحافظ على هذا 'الاقتصاد' الخلقى فهو رغبتك فى أن يزيد شرفك قليلاً عن شرف جيرانك؛ ويبدو أن متعة اعتبارهم أدنى قليلاً منك توازى إحساسك بأنك محترم إلى حد ما بينهم - دون إساءة هنا أو هناك بطبيعة الحال. ولابد أن يكون المرء قادرًا فى كل حال على إنكار إحساسه بالتفوق على الآخرين، وإحساسه باحترام الناس له، بمعنى أن يجرى ذلك كله فى إطار من التهذيب والذوق الرفيع، بحيث يستمر تطبيق المبادئ العامة

للمساواة التقريبية ولمعاملة الشرفاء بشرف.

تبقى مسألة صغيرة لا أتردد إطلاقًا فى القطع فيها برأى، ألا وهى أنه لم يتضح لى أننا، على الرغم مما أحرزناه من تقدم فى بعض ميادين المعرفة - كالعلم والتكنولوچيا مثلاً - أننا قد تفوقنا على أبناء القرون الخوالى فى علم النفس، وفى علم النفس الاجتماعى. بل الواضح لى أننا لم نتفوق عليهم بل لم نتفوق فى مجالى التربية والدراسة. وأنا أشهد، دون أية سخرية، أننى أعتقد أننا، فيما يتعلق بفهم الدوافع البشرية - وفهم العدالة ومعنى تحقيق التساوى - لا نتمتع الآن بالذكاء الذى كنا نتمتع به يوم أن كان الناس يبدون من القلق والحرص على شرفهم أكثر مما يبدون من القلق والحرص على متعتهم.